GEORGES DUBY

CAVALERUL, FEMEIA ȘI PREOTUL

C E U PRESS

EDITURA DU Style

CAVALERUL, FEMEIA ȘI PREOTUL

(CASĂTORIA ÎN FRANȚA FEUDALĂ)

Colecția SIGILII

Coperta de Doina Uricariu

Ilustrația de pe copertă reprezintă o reproducere a lucrării lui Petrus Christus *Saint Eloi orfèvre présente une bague aux fiancés* (1449)

Volumul de referință
CAVALERUL, FEMEIA ȘI PREOTUL
face parte din programul de traduceri inițiat și coordonat de
FUNDAȚIA SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ
și este realizat în colaborare cu
CEU PRESS.

© Hachette, 1981
© for the Romanian edition by Central European University Press, 1997

Copyright © 1997 Editura DU Style
Toate drepturile asupra versiunii în limba română aparțin Editurii DU Style. Reproducerea fragmentară sau integrală, sub orice formă și prin orice mijloace tehnice, se pedepsește conform legii.

ISBN 973-9246-14-1

GEORGES DUBY

CAVALERUL, FEMEIA
ȘI
PREOTUL

(CĂSĂTORIA ÎN FRANȚA FEUDALĂ)

Traducere în limba română de
PETRU CREȚIA

C E U PRESS

EDITURA DU Style

1997
București

I

Căsătoriile regelui Filip

În toamna anului 1095, papa Urban al II-lea se află în Auvergne, la Clermont, pe hotarele meridionale ale zonei de influență capetiană. De luni întregi, izgonit din Roma, străbate cu mare pompă, escortat de cardinalii săi, sudul Galiei. Se simte aici la largul lui. Fusese stareț la Cluny: comunitățile de călugări ale congregației împînziseră ținutul. Aici se desfășoară, cu cele mai bune rezultate, acțiunea în fruntea căreia se pusese de mai bine de douăzeci de ani papalitatea: reformarea Bisericii, cu alte cuvinte purificarea întregii societăți. Este vorba de a-i pregăti pe oameni să înfrunte necazurile care îi așteaptă, sfîrșitul lumii, de a-i aduce, cu voie sau fără voie, pe calea binelui, de a îndrepta strîmbătățile, de a preciza îndatoririle fiecăruia. De a formula mai ales interdicțiile generale, valabile pentru orice om. Această mare redresare a început prin epurarea corpului ecleziastic. Trebuia început așa, cu oamenii aceștia care, slujitori ai lui Dumnezeu fiind, dau pilda; trebuiau vindecați de o dublă corupție: *simonia* — învățații vremii numeau astfel intervenția ilegitimă a puterilor laice, și în mod deosebit a puterii care procură bani, în alegerea cîrmuitorilor Bisericii; *nicolaismul* — prin care se cade să înțelegem relele moravuri, gustul pentru plăcerile lumești și, înainte de toate, firește, gustul pentru femei. A venit acum vremea de a-i constrînge la rîndul lor și pe profani, de a le impune felul de viață despre care preoții spun că este plăcut lui Dumnezeu. Sarcina devine și mai grea. Într-adevăr, pretutindeni oamenii se arată recalcitranți, iar principii laici îi susțin în împotrivirea lor. În primul rînd împăratul, apoi ceilalți regi, fiecare pe teritoriul pe care Cerul li-l hărăzise, îi obligă, asemenea lui Carol cel Mare, ai cărui moștenitori se consideră, să mențină aici, în lumea aceasta, ordinea socială.

Acceptă cu greu să se amestece alții în treburile lor și, tulburînd rînduielile obișnuite, să dicteze războinicilor ce conduită au de urmat.

La Clermont, n-a venit nici un rege. În schimb, o mulțime de episcopi, de stareți și marea nobilime din ținuturile învecinate. Destulă lume bună ca papa să aibă sentimentul că tronează în mijlocul mulțimilor creștine, că se poartă ca o călăuză suverană, că ocupă locul împăratului în fruntea oricărei suveranități terestre. În această poziție, Urban al II-lea vorbește lumii întregi. Legiferează, judecă, pedepsește. Dintre hotărîrile pe care le ia, cea mai celebră este chemarea la cruciadă: întrega cavalerime a Apusului lansată, deschizînd calea marii migrații; toți credincioșii îndemnați să se îndrepte spre Ierusalim, pentru ca, o dată Sfîntul Mormînt eliberat, să aștepte, lîngă acest mormînt gol, transfigurarea a cărei pregătire năzuia să fie reforma moravurilor: reînvierea neamului omenesc în revărsarea luminilor. Mobilizarea aceasta grandioasă dă uitării o altă decizie pe care, în același spirit, o dăduse papa. L-a excomunicat pe Filip, primul rege cu acest nume al Franței. Cel dintîi suveran al francilor occidentali care s-a dovedit destul de vinovat în ochii autorităților ecleziastice pentru a merita asemenea teribilă sancțiune. O sancțiune care îl excludea din comunitatea credincioșilor, pe el, a cărui chemare era să o cîrmuiască, și care atrăgea asupra lui blestemul divin. Ea îl destina damnațiunii eterne dacă nu se căiește.

Filip fusese de fapt excomunicat deja de un an. La 15 octombrie 1094, la Autun, treizeci și doi de episcopi se adunaseră în jurul legatului pontifical, arhiepiscopul de Lyon, Hugues de Die, pentru a-l condamna pe rege. Cu același prilej, ei anulau hotărîrile unui conciliu pe care regele însuși venise să-l prezideze la Reims. Conflict. Înfruntare între cele două părți ale regatului Franței, cea de Nord, pe care suveranul o ține în mînă, cea de Sud, care îi scapă, și îndeosebi înfruntare ireductibilă între două concepții despre Biserică: una, tradițională, carolingiană, care grupa pe prelații fiecărei națiuni sub egida regelui sfințit de Dumnezeu, confratele și protectorul

lor; cealaltă, perturbantă, concepţia reformatorilor, cea a lui Urban al II-lea, care proclama puterea spirituală mai presus de cea temporală, subordonîndu-i astfel pe monarhi episcopilor, iar pe aceştia autorităţii unificatoare a episcopului Romei. Pentru a face ca aceste noi structuri să fie acceptate, era nevoie de supunerea regilor, iar, pentru ca regele Franţei să se supună, căpeteniile reformei l-au lovit cu excomunicarea, mai întîi la Autun, apoi la Clermont.

Actele Conciliului de la Clermont s-au pierdut. Le cunoaştem din spusele istoricilor epocii, nişte oameni care, în mînăstiri, notau, an de an, evenimentele mai deosebite. Aproape toţi au vorbit despre această foarte solemnă adunare. Numai că, vorbind de ea, aproape toţi evocă numai expediţia către Ţara Sfîntă: îi fascinează. Totuşi, cîţiva au relatat, marginal, pedepsirea regelui Franţei şi cauzele ei. Ne informează că Filip I n-a fost pedepsit pentru că, asemenea împăratului Henric al IV-lea, alt excomunicat, se ridicase împotriva Sfîntului Scaun cu toate forţele sale. Papa a preferat să-l osîndească pentru moravuri. Mai exact, pentru comportamentul său matrimonial. Din cîte spune Sigebert de Gembloux, a fost damnat pentru că „în timp ce soţia lui era în viaţă, şi-a mai luat o soţie (*superduxerit*), pe nevasta altcuiva, care se afla şi el în viaţă". Bernold de Saint-Blasien precizează: „Repudiindu-şi soţia, s-a unit prin căsătorie cu femeia vasalului său", iar motivul pedepsei a fost „adulterul". *Analele* lui Saint-Aubin d'Angers adaugă la acest delict pe acela de incest[1].

Informaţiile acestea sunt foarte sărace. Ele sunt din fericire completate prin cele pe care le dă, cu vreo cincisprezece ani mai tîrziu, un episcop din Franţa de Nord, Yves de Chartres. Acesta comunica arhiepiscopului de Sens — pentru a împiedica un proiect de căsătorie între nişte veri ai regelui Franţei — o genealogie care să dovedească înrudirea lor[2]. Genealogia aceasta, spune el, eu o cunosc foarte bine; am auzit-o cu urechile mele recitată de două ori la rînd, în 1095, înaintea Curţii papei Urban; întîi de către un călugăr din Auvergne, a doua oară de trimişii contelui de Anjou. Era vorba atunci de regele Filip, învinuit „de a fi răpit-o pe soţia

contelui de Anjou, vara lui, şi de a o fi reţinut pe nedrept [...]. Regele a fost excomunicat la Conciliul de la Clermont datorită acestei acuzaţii şi dovedirii incestului." Iată amintirea pe care un om inteligent, cu memoria neşovăielnică, implicat îndeaproape în povestea aceasta, o păstrase după cincisprezece ani. Scandalul nu consta în faptul că, trăindu-i încă nevasta, şi-a luat alta; nu era bigamia. Scandalul nu consta în a-şi fi apropriat soţia legitimă a altui bărbat; nu era adulterul. Scandalul era acela de a se fi unit cu o rudă. Nici măcar o vară de sînge: soţia unui văr, un văr foarte îndepărtat de altfel: străbunicul contelui de Anjou era străbunicul regelui. Iată ce a adus pe capul Capetianului excomunicarea, anatema. Şi, cum el n-a cedat, cum „şi-a reluat legăturile cu femeia ceea, el a [mai] fost excomunicat [şi] la Conciliul din Poitiers [din 1099], de către cardinalii Ioan şi Benedict". Filip I avea grija mîntuirii sale. Se temea de păcat ca orice om. S-a încăpăţînat. Şi aceasta pentru că morala lui se deosebea de aceea pe care clericii reformatori se sileau s-o promoveze. Filip avea altă concepţie despre căsătorie decît ei. Era convins că nu greşise cu nimic.

Filip, la douăzeci de ani, se căsătorise cu Berthe de Frise. Vărul lui primar, contele de Flandra, i-o dăduse de nevastă: era o fiică a soţiei sale, dintr-o primă căsătorie. Căsătoria aceasta ticluită pecetluia o împăcare între rege şi vasalul său. Timp de nouă ani, Berthe a rămas stearpă. Se ruga. În sfîrşit, a născut un băiat, Ludovic, viitorul Ludovic al VI-lea. Cerul dăduse ascultare implorărilor lui Arnoul, un schimnic socotit sfînt şi la care veneau să ceară sfat oameni din toate părţile, la Saint-Médard de Soissons, pentru probleme de familie; flamand, el se temea ca soţia regelui, inutilă pentru că nu zămislea un moştenitor, să nu fie izgonită; s-a rugat Domnului pentru ea. Berthe a fost totuşi repudiată, însă mai tîrziu, în 1092, după douăzeci de ani de la căsătorie. Soţul ei a instalat-o atunci, adică a întemniţat-o, în castelul de la Montreuil-sur-Mer. Fortăreaţa aceasta făcea parte din zestrea ei, cum se numea pe atunci ceea ce soţul îi dădea soţiei cu prilejul anga-

jamentului matrimonial, şi care servea şi la asemenea lucru: să te descotoroseşti de soţia ta, lăsîndu-i zestrea, însă ţinînd-o închisă între zidurile ei. Fără zăbavă, regele s-a unit cu Bertrade, din stirpea seniorilor de Montfort. Era măritată cu contele de Anjou.

S-o fi sedus Filip pe acea femeie? A fost cumva sedus de ea? A luat-o cu forţa? A primit-o doar? Să se fi înţeles, ceea ce e mai probabil, cu bărbatul ei? Cîtă parte a avut, în gestul pe care l-a făcut, ceea ce noi numim iubire? Trebuie să spun fără zăbavă, şi răspicat, că nu ştim nimic, că nimeni nu va şti vreodată ceva. Pentru că, despre oameni care trăiau în această ţară acum aproape o mie de ani, noi nu ştim mai nimic: imaginile pe care le aveau în minte, cum vorbeau, cum îşi purtau veşmintele; ce anume simţeau despre trupurile lor. Nu le cunoaştem nici măcar chipurile. Ce l-a atras pe Filip la Bertrade? Ce căi urma dorinţa lui? Suntem în măsură să bănuim spre ce năzuia dorinţa lui Carol al VI-lea sau a unchiului său, ducele de Berry, la sfîrşitul secolului a XIV-lea. Însă cu trei sute de ani înainte, în vremea despre care vorbesc, pictura, sculptura care ne rămîn nu înfăţişau privirii nici o siluetă feminină — în afară de cea a Sfintei Fecioare — hieratică: un simplu semn, argumentul unei teologii. Sau acele manechine dezarticulate, sulemenite în culori grosolane, cu părul zburlit, care le slujeau preoţilor să-şi ilustreze predicile cu spectrele destrăbălării. Sunt constrîns, tratînd despre căsătorie, să mă menţin la suprafaţa socială, instituţională, să mă mărginesc la fapte şi la gesturi. Despre mişcările sufletului şi ale sîngelui, nu pot să spun nimic.

Hotărîrea lui Filip a produs senzaţie. Se vede bine după menţionările recăsătoriei sale în puţinele scrieri care subzistă. Clarius de Sens, Hugues de Flavigny, Sigebert, cei mai buni cronicari ai Franţei de Nord se referă la ea ca la o căsătorie adevarată, solemnă, consfinţită. Seniorul de Beaugency, care emitea în momentul acela în hrisov, s-a hotărît să îl dateze nu cu anul de la Hristos, nu cu anul de la întronarea unui rege, ci prin însuşi acest eveniment: „Anul în care Filip a luat-o de soţie pe Bertrade, nevasta lui Fouque, conte de Anjou."[3]

Semn de surpriză, prin urmare. Dar nu şi semn de reprobare. Toate s-ar fi petrecut în bună pace fără înverşunaţii reformei. Fără un episcop ca Yves de Chartres.

Tocmai atunci, la vîrsta de cincizeci de ani, s-a instalat într-un scaun episcopal. Nu fără greutate. Lua locul unuia dintre acei prelaţi pe care papa, epurînd pe marii dregători ai clerului, îl destituia. Amestecul curiei romane în treburile locale şocase, îndeosebi pe mitropolit, arhiepiscopul de Sens, care a refuzat să-l hirotonisească pe noul ales. Yves a trebuit să fie consfinţit la Capua, de către Urban al II-lea. S-a vorbit de ofensa adusă maiestăţii regale: în 1091, un sinod l-a destituit pe intrus. Yves a rezistat din răsputeri, sprijinindu-se cu disperare pe legaţi, pe Sfîntul Părinte, proclamînd superioritatea hotărîrilor pontificale. De formaţie rigoristă, el înclina deja către reformatori. Necazurile pe care le avusese l-au azvîrlit în partida lor. S-a aliat cu ei, împotriva prelaţilor de modă veche, confraţii săi, reputaţi simoniaci şi nicolaiţi, şi împotriva regelui, complicele lor. Episcopia de Chartres a fost avanpostul luptei, ca un spin înfipt în structurile tradiţionale ale Bisericii regale.

A doua căsătorie a lui Filip a fost pentru Yves un bun prilej de a dezlănţui atacul. Regele o voia deosebit de solemnă. I-a convocat pe toţi episcopii. Episcopul de Chartres a refuzat invitaţia şi a încercat să-i antreneze şi pe ceilalţi. Pretextînd, împotriva duşmanului său, arhiepiscopul de Sens, că arhiepiscopului mitropolitan de Reims îi revenea rolul nu numai de a-i înscăuna pe regi, ci şi de a binecuvînta căsătoria lor. Îi scrie acestuia din urmă[4]: nu mă voi duce la nunta aceasta „decît dacă tu îi vei fi consfinţitorul şi oficiantul, iar episcopii tăi — ajutorii şi conlucrătorii". Însă atenţie: „treaba aceasta este atît de primejdioasă: ea poate aduce atît de grave prejudicii reputaţiei tale şi onoarei regatului". De altfel, „alte motive secrete, în privinţa cărora sunt silit deocamdată să tac, mă împiedică să aprob o astfel de căsătorie". Altă misivă, mai francă, adresată chiar lui Filip[5]: „Nu mă vei vedea la Paris, cu această soţie a ta despre care nu ştiu dacă poate fi soţia ta." Să fim atenţi la cuvinte: oamenii aceştia, retori excelenţi, ştiau a

mînui cuvintele, o făceau cu virtuozitate. Folosind termenul *uxor*, Yves recunoaşte că Filip şi Bertrade sunt deja soţ şi soţie: pentru el, ceremonia nupţială nu este decît o solemnitate complementară. „Nu voi veni — continua el — înainte de a şti dacă s-a hotărît, printr-un Conciliu general, un divorţ legitim între tine şi soţia ta, şi posibilitatea unei căsătorii legitime între tine şi cea pe care vrei s-o iei de nevastă." Yves afirma aici că numai oamenii Bisericii sunt competenţi în asemenea materie, că autoritatea episcopilor este subordonată celei a Conciliului şi că vor fi luate în cercetare două chestiuni distincte: Filip avea dreptul s-o repudieze pe prima soţie? — prezumţie de bigamie. Are el dreptul să se însoare cu a doua? — prezumţie de incest. Şi, pînă nu se făcea lumină în aceste privinţe, nici vorbă nu putea fi de „cununie legitimă": un concubinaj. Şi este oare decent ca un rege să trăiască în concubinaj? Asupra acestui din urmă punct, Yves insistă pentru a se justifica. Refuzînd să asiste la căsătorie, el nu-şi încălca îndatoririle. Chiar dimpotrivă. În plan lumesc, el se comportă ca un sfetnic credincios cînd declară că această uniune poate aduce prejudicii coroanei. În plan spiritual, el acţionează ca un scrupulos îndrumător de conştiinţă atunci cînd declară că acest mariaj poate fi păgubitor pentru mîntuirea monarhului. Iar scrisoarea se încheie cu o unică predică asupra concupiscenţei, sprijinită cu trei exemple, al lui Adam, al lui Samson şi al lui Solomon: pe toţi trei i-au dus la pierzanie femeile.

Filip n-a ţinut seama de toate acestea. Unirea celor doi a fost sărbătorită după toate formele, binecuvîntată de episcopul de Senlis în prezenţa tuturor episcopilor de pe domeniul regal. Arhiepiscopul de Reims era şi el de acord, din cîte se pare, precum şi cardinalul Roger, legat pontifical pentru Nordul Franţei. Numai că Yves se încăpăţîna. El pregătea un dosar „pentru a provoca un divorţ între Filip şi noua lui soţie". Îl adresa papei, obţinea de la el scrisori, o circulară adresată prelaţilor regatului prin care interzice încoronarea Bertradei, o dojană la adresa arhiepiscopului de Reims, un avertisment dat regelui: dacă nu pune capăt oricărei legături

cu această femeie pe care o are „în chip de soție", va fi excomunicat. Episcopul de Chartres hotărîse să rupă cu regele. A refuzat să presteze serviciile de vasal, n-a venit, cum ar fi trebuit s-o facă, cu cavalerimea sa, la marea întrunire unde regele arbitra un conflict între fiii lui Wilhelm Cuceritorul. Vinovat de trădare, a fugit. Poate fi văzut, la sfîrșitul lui 1093, în suita pontificală. În momentul acela, totul se putea aranja: Berthe murea: se termina cu bigamia. Filip, să nu uităm, era îngrijorat de soarta sufletului său: un rege se resemnează mai greu decît un oarecare la ceea ce i se spune că este un păcat. A întrunit la Reims cîți prelați i-a stat în putință: doi arhiepiscopi și opt episcopi. Toți aceștia au confirmat căsătoria regală. Au mers și mai departe: au pus problema judecării lui Yves de Chartres. Conciliul de la Autun a fost riposta.

Era un lucru foarte grav să-l excomunici pe regele Franței. Actul acesta se înscrie într-un plan general, ofensiva radicală a curiei romane în vederea desăvîrșirii reformei. Este pregătit turneul pontifical în Galia de Sud. Pentru a obține victoria în Galia de Nord, trebuie să-l ai în mînă, într-un fel sau altul, pe Capetian. Yves de Chartres, bine informat, îl asigură pe pontif: se poate conta pe un dublu sprijin. Mai întîi, poate, în propria casă a regelui, pe prințul Ludovic. La treisprezece ani, este foarte aproape de majorat. Filip, cînd s-a recăsătorit, și-a stabilit fiul într-un apanaj, adică într-o parte a domeniului regal. Asemenea tuturor moștenitorilor de atunci ai nobleței, Ludovic își roade frîul, nerăbdător să urmeze la tron. Iar în spatele său, oare nu se întrezăresc deja Suger, de aceeași vîrstă, și călugării reformați de la Saint-Denis? Al doilea sprijin este cel mai sigur: Anjou. Anjou este marele atu în jocul reformaților.

N-a fost vorba pînă acum despre contele Fouque Réchin, soțul Bertradei. Nici, de altfel, despre Bertrade însăși. Ceea ce se află în cauză, ceea ce este judecat, este comportamentul unui om, Filip. Bertrade nu este cu nimic mai puțin adulteră, însă cazul ei nu ține de dreptul public. Soțului trădat îi revine dreptul, dacă dorește, să se răzbune. Fouque n-a făcut nimic altceva decît să caute înlocuitoare. Numai că el este în mîna

papei. Aproape cu treizeci de ani înainte, un legat pontifical, dezmoştenindu-l pe fratele mai mare al contelui, vinovat de vătămarea dreptului bisericilor angevine, i-a remis lui Fouque, „din partea Sfîntului Petru", principatul. Extraordinar acest gest al unui mandatar al Bisericii romane hotărînd soarta unui comitat al Franţei. Extraordinar, însă explicabil: în 1067, regele este încă foarte tînăr. Este un moment de slăbiciune extremă a monarhiei capetiene. Fouque, de altfel, a cumpărat asentimentul lui Filip cedîndu-i regiunea Gâtinais. De atunci încolo, în orice caz, se aşterne peste Anjou un soi de suzeranitate apostolică. Contele este în puterea Curiei papale. Cu atît mai strîns cu cît este şi el în situaţia de a fi excomunicat. Şi nu fără motiv: şi-a capturat fratele, a refuzat să-l elibereze, îl ţine într-o închisoare atît de severă şi de atîta vreme, încît captivul său şi-a pierdut minţile. Dar contele poate aduce servicii. În iunie 1094, cu cîteva luni înainte de Conciliul de la Autun, tocmai pe cînd se ţine Conciliul din Reims, legatul papal Hugues de Die vine în persoană la Saumur pentru a ridica excomunicarea contelui. Asigurîndu-se că fratele său este într-adevăr nebun, îl împacă pe Fouque, îl confirmă în posesiunea comitatului, cerînd totuşi de la el „să nu se mai căsătorească fără sfatul legaţilor[7]". Depăşise, desigur, hotarele poligamiei îngăduite. Dar principala intenţie era aceea ca, împiedicîndu-l să-şi mai ia altă soţie, să se ţină în rezervă cazul actualei sale neveste legitime, Bertrade.

Prin el, era într-adevăr posibil să fie relansat litigiul pe care moartea Berthei îl încheiase. Supus, Fouque face ceea ce se aşteaptă de la el; nu deschisese gura: iată-l vociferînd. La 2 iunie 1095, emiţînd un document de donaţie în favoarea mînăstirii Saint-Serge din Angers, îl datează „din vremea în care Franţa era pîngărită prin adulterul nedemnului rege Filip[8]". În noiembrie, el trimite un comisar la Clermont care să dovedească înrudirea care îl leagă de regele Franţei, pentru a susţine acuzaţia de incest. În iarna care a urmat, Urban al II-lea, continuîndu-şi călătoria, ocolind regiunile puternic stăpînite de Capetian, soseşte în Anjou. Prezida, la Angers, ceremoniile de sfinţire a bisericii Sfîntul Nicolae, unde se află

înmormîntat părintele contelui. La 23 martie, se încoronează la Tours şi, în timpul procesiunii care îl duce la Saint-Martin, îi încredinţează lui Fouque trandafirul de aur, cu un gest care putea fi interpretat ca un rit de învestitură. Acesta este momentul în care contele de Anjou, pe cînd cetele de cruciaţi încep să se formeze, dictează, în latina savanţilor, un text curios, al cărui scop este să-i justifice drepturile ereditare[9]. Aminteşte acolo că străbunicul său a primit comitatul de la regele Franţei, însă de la un rege carolingian „care nu era din neamul păcătosului Filip". Impietatea lui Filip, o pată care se întindea de la persoana regelui peste întregul regat, atrăgînd rănile asupra lui, nu îl îndreptăţeşte oare să rupă legătura de vasalitate cu regatul Franţei şi să pună comitatul de Anjou în deplină dependenţă de Biserica Romei? Tactica urmată de Curia pontificală este clară: să transfere excomunicarea de la primul soţ al Bertradei asupra celui de al doilea. De la Tours au fost efectiv expediate scrisorile papei către arhiepiscopii de Reims şi de Sens, prin care erau condamnaţi prelaţii care ar mai păstra legătura cu regele şi care ar îndrăzni să-l elibereze de anatemă fără ca mai întîi regele să fi rupt cu „această femeie din pricina căreia l-am excomunicat[10]". Toate reproşurile, exploziile de indignare, blestemele proferate capătă un sens atunci cînd le situăm în adevăratul lor loc, în miezul principalei afaceri politice a epocii: lupta înverşunată pe care o ducea puterea spirituală pentru a o domina pe cea temporală.

Filip îmbătrînea. Suporta din ce în ce mai greu anatema. În 1096, s-a prefăcut că, în sfîrşit, cedează, că „se leapădă de adulter". Urban al II-lea i-a acordat fără întîrziere iertarea. Însă, cum se adeverea că Bertrade nu ieşise din odaia regală, cardinalii zeloşi, în 1099, i-au asmuţit din nou pe nişte episcopi la Poitiers. Şi au reînnoit excomunicarea. În toată pripa, deoarece contele de Poitiers, duce de Aquitania, Guillaume, Guillaume din cîntecele de dragoste, duşman al Angevinilor şi vasal al regelui, a împrăştiat conciliul acesta care îi dezonora suzeranul: altă dovadă că, în ochii celor mai mulţi, Filip nu apărea atît de vinovat. În sfîrşit, cu trecerea anilor, lucrurile

au ajuns la un capăt. Regele Capetian încetase să mai fie adversarul care trebuia slăbit cu orice chip. În regat, ceea ce se numeşte cearta învestiturilor se potolea. Yves de Chartres contribuia şi el la reconciliere. În 1105, arhiepiscopii de Sens şi de Tours, episcopii de Chartres, Orléans, Paris, Noyon, Senlis s-au întrunit la Paris chiar acolo unde fusese celebrată mult hulita nuntă. S-a dat citire unor scrisori pontificale (lucrul nu putea fi evitat, autoritatea superioară a papalităţii trebuia recunoscută). Episcopii de Orléans şi de Paris l-au întrebat pe Filip dacă era gata „să abjure păcatul împreunării carnale şi nelegiuite". În faţa abaţilor de Saint-Denis, de Saint-Germain-des-Prés, de Saint-Magloire şi de Étampes, regele, în veşmînt de penitent, desculţ, a depus jurămînt: „Nu voi mai avea cu femeia aceasta nici o legătură şi nu voi mai vorbi cu ea decît în prezenţa unor persoane mai presus de orice bănuială", iar Bertrade şi-a asumat aceleaşi obligaţii. Anatema cădea de la sine. Cine putea să se lase păcălit? Cei doi soţi au continuat să trăiască împreună. Au fost văzuţi la Angers, în 1106, foarte bine primiţi de contele Fouque.

Întîmplările acestea au rămas în amintire. Cu o jumătate de secol mai tîrziu, între 1138 şi 1144, Suger redacta biografia lui Ludovic al VI-lea. O apologie care avea să marcheze profund memoria colectivă a francezilor: cînd îşi aduc aminte de Ludovic al VI-lea, „părintele comunelor", îl consideră drept un rege bun, încadrat de doi mediocri, fiul său Ludovic al VII-lea şi tatăl său, Filip I, amîndoi nişte regi fără vlagă, şi anume din pricina femeilor. Într-adevăr, Suger, pentru a spori prestigiul vechiului său prieten, l-a discreditat cu prudenţă pe predecesorul său — care nu avea nume bun la Saint-Denis, pentru că hotărîse să fie înmormîntat în altă parte, la Saint-Benoît-sur-Loire. Abatele dă motivul acestei dezerţiuni: Filip renunţase la această onoare din penitenţă, ruşinat de conduita lui[11]. Despre a doua lui căsătorie nu spune aproape nimic. Însă Suger are grijă să-l distingă pe Ludovic, născut din „preanobila soţie", de cei doi fraţi ai săi. Despre ei vorbeşte ca şi cînd nici n-ar fi moştenitori adevăraţi, iar mamei lor nu-i dă

numele de regină: „contesa de Anjou, *super ducta* [luată de soție în surplus]".

În epoca aceasta, marea istorie este cea anglo-normandă. Așadar, anticapetiană. William de Malmesbury îl înfățișează pe Filip I ca pe un dedat plăcerilor. A alungat-o din patul său pe prima soție, pe care o socotea „prea grasă"; Bertrade, femeie stricată, soție necredincioasă, ambițioasă, l-a sedus; el s-a lăsat pradă pasiunii, „înfocat", uitînd maxima: „Maiestatea și amorul nu merg bine împreună, nici nu conlocuiesc[12]." *Amor*: dorința bărbătească. Rege al Franței fiind, aici a dat greș, n-a știut să-l țină în frîu și a încetat, din cauza unei femei, să se poarte cum se cuvine unui suveran. Orderic Vital este mai aspru cu Bertrade, pe care o califica drept lascivă si versatilă. L-a prins în mrejele ei pe regele Franței: „Și astfel, zvăpăiata concubină l-a părăsit pe contele adulter și s-a lipit (*adhesit*) de regele adulter, pînă la moartea acestuia." Filip n-a fost un nou David, un seducător, așa cum regii se pot mîndri că sunt. A fost un nou Adam, un nou Samson, un nou Solomon: „Sedus", ca o femeie, nu cum i se cade unui bărbat, s-a cufundat în plăcerile trupești. Surd la dojanele episcopilor, „înrădăcinat în păcat", „stăruind în stricăciune", „l-a putrezit adulterul": a murit copleșit de dureri de dinți, tulburat[13]. Cronicarii din Touraine, foarte atașați de virtuțile france, l-au văzut pe rege mai puțin lipsit de vlagă; cronica seniorilor din Amboise îi conferă inițiativa: „libidinos", „desfrînat", nu încape vorbă, însă plin de ispite, fermecînd-o pe Bertrade, răpind-o în sfîrșit, în puterea nopții. Da, un răpitor[14]. Totuși, toți istoricii de atunci încoace au păstrat despre rege această imagine: un om deja copt, concupiscent, tăvălindu-se într-un pat.

Să fim însă prudenți: auzim un singur ton. Toate judecățile formulate atunci, și al căror ecou a ajuns la noi pentru că au fost încredințate scrisului, provin de la preoți sau de la călugări. Într-adevăr, Biserica deținea pe vremea aceea un monopol exorbitant: era singura care putea crea obiecte culturale durabile, în stare să traverseze veacurile. Adaug că pre-

oţii şi călugării aceştia, singurii de la care deţinem informaţii, erau consideraţi printre cei mai cultivaţi, adică, potrivit acestui criteriu, cel al culturii savante, şcolare, ecleziastice, drept cei mai buni. Şi toţi erau, pe deasupra, conformişti: scrierile care s-au păstrat, care au fost copiate, au fost acelea care nu se îndepărtau de linia oficială a Bisericii. Ştim din corespondenţa lui, păstrată cu grijă, ce gîndea episcopul de Chartres. În schimb, ce gîndea confratele lui din Senlis, cel care a binecuvîntat a doua căsătorie a regelui, nu ştim absolut nimic. Mă văd constrîns de a nu afla niciodată ceea ce mă interesează, felurile de a gîndi şi de a trăi ale războinicilor, decît văzute de ochii preoţilor, şi anume ai celor mai conformişti, oameni pe care Biserica i-a sanctificat — Sfîntul Yves de Chartres. Erau oare atît de numeroşi aceia care, asemenea celor de mai sus, în numele aceloraşi principii, au socotit rea şi păcătoasă purtarea regelui, vătămătoare pentru sufletul lui, pentru trupul lui şi, dincolo de trup, pentru întregul regat? Trebuie mai ales să nu uităm că osînda rigoriştilor nu se referea la o neruşinare, la ceea ce se petrecea între acest bărbat şi această femeie — sau, mai degrabă, la rătăcirile sexuale ale regelui — căci numai despre el era vorba. Osînda se referea la un anume mod de a forma o pereche, de a se înfăţişa ca soţ. Se referea la ceea ce a fost considerată de toţi drept o căsătorie, bună sau rea cum era. Reprobarea n-ar fi fost atît de severă dacă n-ar fi fost vorba despre aceasta: despre unirea solemnă, oficială, deci în mod necesar supusă unor reguli a căror încălcare, scandaloasă, trebuia neapărat reprimată în chipul cel mai oficial. Drept consecinţă, aceste surse de informaţie, foarte părtinitoare, dezvăluie un singur lucru: exigenţele Bisericii rigoriste în această materie, foarte precise, ale unui *legitimum matrimonium*, ale „căsătoriei legitime".

Este limpede că aceste exigenţe nu erau, în vremea aceea şi în acele ţinuturi, cele ale majorităţii oamenilor Bisericii. Să-i privim, reuniţi la Paris pentru binecuvîntarea recăsătoriei regale, pe episcopi, toţi episcopii în afară de unul, oameni despre care era greu de crezut că nu erau decît nişte aventurieri, nişte linguşitori sau nişte vînduţi, cooperînd la ritual şi

foarte mulţumiţi de a fi fost asociaţi la el. Să ne gîndim la cît de puţin caz au făcut mai tîrziu de şedinţa de excomunicare, la grija pe care au avut-o de a o anula în ciuda mustrărilor şi ameninţărilor pontificale. Morala lor nu era aceeaşi cu a rigoriştilor. Ea nu le impunea să-l despartă cu orice preţ pe Filip de Bertrade. Cît despre ce gîndea nobilimea, nu ştim aproape nimic. Putem oare să ne-o imaginăm, atunci cînd interesele ei nu erau direct în joc, mai riguroasă? Ajunge, pentru a renunţa la această idee, să observăm atitudinea lui Guillaume d'Aquitaine, care i-a izgonit din oraşul său pe cardinalii reformatori, atitudinea lui Fouque de Anjou, atîta vreme cît n-a fost unealta intrigilor papale. Cît despre cel direct interesat, Filip I, cum să-l judeci „nelegiuit" sau pur şi simplu neatent la ceea ce repeta pînă la saţietate echipa sacerdotală, care nu-l slăbea un pas; cum să-l judeci neglijent cu „maiestatea" regală, în lupta pe care o ducea, zi de zi, împotriva principilor feudali, concurenţii săi? Şi a rezistat doisprezece ani. Salvînd aparenţele, nu a abandonat-o niciodată pe femeia aceea — soţia lui, nu o concubină. Nu putem oare crede că respecta şi el nişte principii, diferite de cele ale lui Yves de Chartres, dar nu mai puţin riguroase?

Departe de mine de a susţine că *amor* nu are nici o importanţă. Sugerez doar că Filip nu s-a lăsat pradă vreunei pasiuni senile, că, repudiindu-şi prima soţie, luîndu-şi alta şi păstrînd-o, el aplica preceptele unei morale. Morala aceasta era aceea a continuităţii stirpei. Se simţea responsabil de un patrimoniu. De „domeniu", de senioriile pe care le avuseseră strămoşii săi, fără doar şi poate. Dar şi de „coroana" care se încorporase acestei moşteniri. Dar, mai mult decît de orice, de gloria neamului său. Capitalul acesta, pe care îl primise de la tatăl lui, trebuia să-l încredinţeze fiului său legitim. În 1092, nu avea decît un băiat de unsprezece ani, riscînd să moară ca toţi băieţii de această vîrstă. Cel pe care îl avea era plăpînd. Ştim asta de la Suger: în biografia lui Ludovic al VI-lea, menţionează faptul că William cel Roşcovan, rege al Angliei, „năzuia la regatul Franţei, dacă s-ar întîmpla, prin cine ştie ce nenorocire, ca singurul moştenitor să moară[15]". Filip nu mai

putea aştepta alţi copii de la Berthe. Momentul era potrivit să scape de ea: omul care i-o încredinţase cu douăzeci de ani înainte, contele de Flandra, Robert le Frison, trăgea să moară în mînăstirea Saint-Bertin; „ura"[16] stîrnită dinspre această parte prin repudiere era pentru moment mai puţin primejdioasă. În fapt, ea n-a durat. Filip a luat-o pe Bertrade. Era o alegere bună. Într-o vreme de extremă diminuare a monarhiei capetiene, cînd sarcina urgentă era aceea de a consolida măruntul principat pe care, de bine de rău, regele îl administra între Paris şi Orléans, interesul principal nu mai era acela de a contracta alianţe strălucite cu marile familii de ascendenţă regală. Era de a micşora formaţiile politice în expansiune care îşi întăreau poziţiile în jurul castelelor din Île-de-France. Montfort era fortăreaţa cea mai importantă din apropierea Normandiei, adică din partea cea mai ameninţată. Ea se afla în mîinile lui Amaury, frate al Bertradei; ea însăşi descindea prin mama ei din principii normanzi, din Richard I, „conte al piraţilor"; iar femeia aceasta îşi dovedise fertilitatea: ea îi făcuse doi băieţi contelui de Anjou; lui Filip i-a născut trei copii, între care doi băieţi. Mai trebuia ca aceşti fii să fie şi legitimi. Destinul descendenţei familiale depindea, aşadar, de statutul atribuit celei cu care era asociat regele. Dacă era socotită o simplă concubină, băieţii ei erau bastarzi, astfel că rivalii Capetienilor îşi puteau îngădui orice speranţă: William cel Roşcovan, ne spune Suger, „considera că dreptul fiilor Bertradei la succesiune era nul". Dar, dacă a doua căsătorie era considerată legală, primejdia lipsei de moştenitori se îndepărta — şi înţelegem de ce Filip, care putea foarte bine să-şi satisfacă în alt chip plăcerea pe care o avea poate de Bertrade, s-a zbătut atîta pentru ca nunta să fie strălucită, legiuit consfinţită, şi că a refuzat s-o îndepărteze, fie şi în aparenţă, pe mama feciorilor lui mai mici pînă cînd cel mare n-a făcut dovada puterilor sale trupeşti. Este posibil ca pasiunea să-l fi determinat s-o reţină pe această femeie. Este însă cert că datoria lui, datoria lui de principe, îl obliga s-o păstreze în ciuda a orice. Cum să ne închipuim că omul acesta, de aproape cincizeci de ani, ajuns la vîrsta la care au murit, în

epoca despre care vorbim, toţi regii Franţei, fără excepţie, nu se temea de infern, nu dorea ca, din trupeasca plăcere căreia i se deda — şi desigur nu fără desfătare —, păcatul să fie oficial izgonit prin intervenţia prelaţilor? El nu se socotea vinovat şi nu era socotit vinovat.

Evenimentul pe care l-am povestit pînă aici, în maniera vechilor istorici, nu mă interesează în sine. Îl folosesc pentru ceea ce dezvăluie. Vîlva pe care a provocat-o a făcut, cum se întîmplă de obicei în cazul unor astfel de zguduiri, să iasă la lumină ceea ce de obicei rămîne ascuns. Evenimentul răscoleşte zonele din adînc. Vorbindu-se mult, în privinţa lui, de insolit, se ajunge şi la a pomeni, în treacăt, lucrurile obişnuite ale vieţii, despre care altfel nu se spune un cuvînt, despre care nu se scrie şi la care, din pricina aceasta, istoricul nu poate ajunge. Povestirea mea — o povestire critică — mă ajută să formulez în mod convenabil chestiunea care mă interesează: cum se căsătoreau oamenii, acum opt sau nouă secole, în Europa creştinată?

Caut, considerînd-o din diferite unghiuri, să descopăr cum funcţiona societatea căreia i se spune feudală. Ceea ce mă duce în chip firesc la cercetarea căsătoriei. Pentru că rolul ei este fundamental în orice structură socială, îndeosebi în aceasta, pe care o observ de atîţia ani. Într-adevăr, prin instituţia matrimonială, prin regulile care prezidează alianţele, prin modul în care sunt aplicate aceste reguli, societăţile umane, chiar acelea dintre ele care se vor cele mai libere şi care îşi fac iluzia că aşa şi sunt, îşi guvernează viitorul, caută să se perpetueze prin menţinerea structurilor lor, în funcţie de un sistem simbolic, de imaginea pe care aceste societăţi şi-o fac în privinţa propriei lor perfecţiuni. Riturile căsătoriei sunt instituite pentru a reglementa o bună ordine în repartizarea femeilor în rîndul bărbaţilor, pentru a disciplina competiţia masculină din jurul lor, pentru a oficializa, pentru a socializa procreaţia. Desemnîndu-i pe taţi, aceste rituri adaugă o nouă filiaţie celei materne, singura evidentă. Ele disting de celelalte uniunile licite, atribuie copiilor care se nasc din ele statu-

tul de moştenitori, adică le conferă strămoşi, un nume, un număr de drepturi. Căsătoria dă o bază relaţiilor de rudenie, dă o bază întregii societăţi. Ea reprezintă cheia de boltă a edificiului social. Cum să înţeleg feudalitatea dacă nu văd limpede normele conform cărora cavalerul îşi alegea soţia?

În mod necesar făţişă, publică, însoţită de un ceremonial şi de o sumedenie de gesturi şi de formule, căsătoria, înlăuntrul sistemului de valori, se situează la joncţiunea dintre material şi spiritual. Prin ea, transmiterea avuţiilor din generaţie în generaţie se află reglementată; ea susţine, prin urmare, „infrastructurile"; şi nu este disociabilă de acestea — ceea ce face ca rolul instituţiei matrimoniale să varieze în funcţie de locul pe care îl deţine moştenirea în raporturile de producţie, ca acest rol să nu fie acelaşi nici măcar la toate nivelurile ierarhiei averilor şi ca, la limită, să nu mai aibă nici un rol pentru sclavi sau pentru proletari care, nedeţinînd patrimoniu, se împerechează în chip natural, însă nu se căsătoresc. Totuşi, dat fiind că legătura conjugală ordonă activitatea sexuală — sau mai degrabă partea procreativă a sexualităţii —, ea ţine şi de domeniul misterios, tenebros, al forţelor vitale, al pulsiunilor, adică de domeniul sacrului. Codificarea care o reglementează depinde, prin urmare, de două ordini, cea profană şi, să zicem, cea religioasă. În mod obişnuit, cele două sisteme de reglare se ajustează unul la celălalt şi se sprijină reciproc. Dar sunt şi momente cînd ele încetează să fie de acord. Discordanţa aceasta temporară impune practicilor matrimoniale să se modifice, să evolueze către un nou echilibru.

Povestea lui Filip I stă pildă: două concepţii despre căsătorie se opuneau în chip violent, în creştinătatea latină, în preajma anului 1100. În acest moment, a ajuns la deplină acuitate un conflict al cărui rezultat a fost instalarea unor uzanţe care au rămas aproape neschimbate pînă în zilele noastre, pînă în această nouă fază de dezbateri, de mutaţii, pe care suntem pe cale s-o trăim. În vremea regelui Filip, o structură nu era deloc uşor de înlocuit. Încerc să-mi dau seama de ce şi cum. De vreme ce această criză provine din aceeaşi mişcare de ansamblu care duce atunci la transformarea relaţiilor sociale,

în realitatea şi în năzuinţele lor, de vreme ce această cercetare a mea o prelungeşte direct pe cea pe care am făcut-o cu privire la cele trei „ordini", la cele trei categorii funcţionale ale societăţii, pentru că este complementul ei, o situez în acelaşi cadru: Franţa de Nord în secolele al XI-lea şi al XII-lea. Numai că, de astă dată, îmi restrîng cîmpul de observaţie la societatea „bună", la lumea regilor, a principilor, a cavalerilor — convins totuşi că actele de comportare şi poate riturile nu erau cu totul asemănătoare pentru locuitorii de la ţară şi de prin tîrguri. Însă, pentru o primă abordare a problemei pe care o pun, condiţiile travaliului istoric mă obligă la această restricţie: de îndată ce părăseşti subţirea pătură socială la care mă refer, obscuritatea devine impenetrabilă.

Şi chiar la nivelul propus, obscuritatea este foarte densă. Obiectul studiului meu — practica mariajului — este, din trei motive esenţiale, foarte greu de lămurit. Întîi, pentru că folosirea scrierii — măcar a celei îngrijite, de la care se aşteaptă să reziste la uzura timpului — rămînea încă excepţională. Ea slujea mai ales să fixeze nişte ritualuri, să formuleze dreptul, să enunţe principii morale. Astfel că mi se arăta aproape numai suprafaţa, partea cea mai dură a carapacei ideologice care îndreptăţeşte actele mărturisite şi sub care sunt ascunse acţiunile care se cuvin tăinuite. Ceea ce întrezăresc ţine exclusiv de buna conştiinţă. Al doilea obstacol: toţi martorii pe care îi aud sunt, cum am mai spus, oameni ai Bisericii. Sunt bărbaţi, celibatari sau străduindu-se să treacă drept celibatari, manifestînd prin însăşi profesiunea lor repulsie faţă de sexualitate şi mai cu deosebire faţă de femei, oameni care nu au experienţa căsătoriei sau care nu spun nimic despre ea şi care propun o teorie capabilă să întărească puterea pe care o revendică. Mărturia lor nu este, prin urmare, cea mai sigură referitoare la dragoste, la conjugalitate, la practici, nici măcar cealaltă morală pe care o acceptau laicii. Clericii ori o arată ca fiind identică cu a lor; ori, vorbind de imoralitate, îi neagă existenţa. Trebuie să mă resemnez: ceea ce se poate percepe din conduitele matrimoniale parvine din exterior, cel mai adesea privite în negativ, prin intermediul unor condamnări

sau al unor admonestări în vederea schimbărilor. Din fericire, între anul o mie şi începutul secolului al XIII-lea, textele care mă informează devin, încetul cu încetul, tot mai numeroase, mai bogate în informaţii; ca urmare a unei laicizări progresive a culturii înalte, ele lasă să străbată mereu mai mult din ceea ce gîndeau, din ceea ce făceau cavalerii. Voi urmări deci în cercetarea mea firul cronologic şi această primenire care face ca imaginea să se precizeze şi să se coloreze. Fără a spera totuşi de a avea acces, în afara cadrelor formale, la mult mai mult decît la anecdotică. Ultima piedică: primejdia de anacronism. Interpretînd aceste norme vagi, trebuie să fiu atent să nu transfer în trecut, umplînd golurile cu imaginaţia, ceea ce mă învaţă timpul de azi. Pentru că oamenii aceştia ale căror moravuri le examinez sunt strămoşii mei, iar modelele de comportament a căror statornicire o urmăresc au dăinuit pînă la mine. Căsătoria despre care vorbesc este căsătoria mea şi nu sunt cu totul sigur că mă pot detaşa de sistemul ideologic pe care ar trebui să-l demistific. Toate acestea mă privesc. Sunt eu lipsit de pasiune? Trebuie, fără încetare, să fac un efort pentru a restitui diferenţa, pentru a nu strivi, între obiectul cercetării şi mine, mileniul care mă separă de el, această densitate de timp care, trebuie să accept acest lucru, acoperă cu o opacitate insondabilă aproape tot ce aş dori să ştiu.

II

Morala preoţilor, Morala războinicilor

Pentru că văd totul prin ochii preoţilor, mi se pare corect să dispun de la bun început ecranul asupra căruia se proiectează în mod inevitabil imaginea pe care încerc s-o discern: concepţia ecleziastică a instituţiei matrimoniale. La prima vedere, ea apare complexă: nu exista o atitudine comună a întregii Biserici; în adunările de prelaţi, pe vremea lui Filip I, se înălţau glasuri discordante. Într-adevăr, teoria se alcătuise încetul cu încetul, printr-o strădanie sinuoasă, şovăielnică, în timpul căreia, de-a lungul veacurilor, texte contradictorii se acumulaseră în straturi succesive. Este totuşi adevărat că teoria se înalţă pe o temelie: mesajul, cuvîntul lui Dumnezeu, un număr mic de cuvinte. Cuvintele acestea le aveau în memorie toţi episcopii din secolul al XI-lea.

Cîteva dintre ele sunt extrase din *Vechiul Testament*, din *Cartea Facerii*. Pot fi citite în a doua povestire a creaţiunii. Ele enunţă patru propoziţii majore:

1. „Nu este bine ca bărbatul să fie singur." Dumnezeu a vrut ca specia umană să fie bisexuată şi ca cele două sexe să se unească.

2. Dar aceste sexe el le-a creat inegale: „Să-i dăm un ajutor (*adjutorium*) potrivit pentru el (*simile sibi*)." Bărbatul a apărut primul; el păstrează întîietatea. El însuşi este făcut după chipul lui Dumnezeu. Femeia nu este decît un reflex, secund, al acestei imagini. „Carne din carnea lui Adam", trupul Evei a fost plăsmuit din cel al bărbatului. Ceea ce îl situează într-o poziţie minoră.

3. Aceste două trupuri sunt menite să se confunde: „Va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia lui şi vor fi [din nou] un trup": căsătoria duce la unitate.

4. Totuşi, căsătoria nu aboleşte inegalitatea: de obîrşie minoră, femeia este fragilă. Datorită ei, bărbatul a fost izgonit din Paradis. Perechea este osîndită de atunci la copulaţii imperfecte, nu se mai poate iubi fără ruşine, iar femeia suferă o pedeapsă suplimentară, dominaţia bărbatului şi durerile facerii.

Învăţătura lui Iisus se sprijină pe acest text iniţial. Cîteva cuvinte reproduse de evangheliile sinoptice dau răspuns, în ceea ce priveşte practica mariajului, la două întrebări precise. Obiceiul care îl autoriza pe soţ să-şi repudieze soţia îi nedumerea pe discipoli: referindu-se la *Cartea Facerii*, Iisus proclamă indisolubilitatea căsătoriei: „Ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă." (*Matei*, XIX, 6); repudierea este astfel formal proscrisă, cu o singură excepţie: „În afară de pricină de desfrînare [a femeii]." Aşa cum au fost transmise de Matei, aceste cuvinte ne lasă să credem că Iisus, ca toţi bărbaţii din vremea lui, consideră că adulterul femeii este mai grav decît al bărbatului. Totuşi, dacă ne raportăm la *Evanghelia după Marcu* (X, 12), ne este îngăduit să afirmăm că, pentru Iisus, responsabilitatea celor doi soţi era egală. Imediat după enunţarea principiului indisolubilităţii, discipolii l-au întrebat din nou: „Dacă astfel este pricina omului cu femeia, mai este de folos să se însoare ?" (*Matei*, XIX, 10). Întrebare în aparenţă foarte circumscrisă, dar ale cărei limite pot fi indefinit lărgite. De vreme ce Împărăţia Cerurilor se identifică cu Paradisul regăsit, cel care vrea să trudească la restatornicirea lui pe pămînt nu trebuie să-şi comprime solicitările trupului, să-şi restrîngă activitatea sexuală, să renunţe la căsătorie ? Răspunsul lui Rabi a fost ambiguu: „Sunt fameni care s-au făcut fameni pe ei înşişi, pentru Împărăţia Cerurilor. Cine poate să înţeleagă — să înţeleagă."

Primii conducători ai sectei au reţinut aceste cuvinte. Urmînd îndemnurile lui Iisus, ei s-au împăcat cu lumea aşa cum este, dînd Cezarului ce este al Cezarului. „Aşa cum l-a chemat Dumnezeu pe fiecare, astfel să umble. Te-ai legat cu femeie? Nu căuta dezlegare. Te-ai dezlegat de femeie? Nu căuta femeie." (I *Corinteni*, VII, 17 şi 27) Totuşi, Pavel

adaugă (I *Cor.*, VII, 19): „[Însemnat este] să urmezi poruncile Domnului." Întemeiată pe aceste comandamente, s-a instituit o reglementare în sînul *ecclesiei* primitive. Ea se sprijinea pe acest fapt, pus în evidenţă de povestirea Facerii lumii: subordonarea iniţială, necesară, a femininului. Petru şi Pavel sunt de acord să spună fără încetare femeilor: „Supuneţi-vă bărbaţilor voştri" (*Petru*, I, III, 1); „Femeile să se supună bărbaţilor lor ca Domnului." (*Efeseni*, V, 21); „Femeilor, supuneţi-vă bărbaţilor voştri." (*Coloseni*, III, 18). Una dintre funcţiunile căsătoriei este tocmai aceea de a ordona această inegalitate: între soţ şi soţie trebuie să se transfere, cu o treaptă mai jos, aşa cum se transferă între superior şi inferior la diferitele niveluri ale ierarhiilor cereşti şi pămînteşti, relaţia dintre Dumnezeu şi Adam. Bărbatul o domină pe femeie, el trebuie „să aibă drag de ea", ea trebuie să-l „respecte". Voi, bărbaţilor, de asemenea, trăiţi „înţelepţeşte" cu femeia voastră, ca fiind făptură mai „slabă" (*Petru*, I, III, 7); „Bărbaţii sunt datori trupurilor lor. Cel ce-şi iubeşte femeia pe sine se iubeşte." (*Efeseni*, V, 28); „Fiecare aşa să-şi iubească femeia, ca pe sine însuşi." (*ibid.* V, 33). Ar trebui ca în perechea conjugală să ajungă la desăvîrşire *caritas*, această circulaţie deplină a iubirii care se răspîndeşte şi se întoarce la obîrşia ei şi prin care universul întreg este adus în fiinţă; atunci căsătoria ar apărea ca refracţia a ceea ce îl uneşte pe Creator cu creatul, pe Dumnezeu cu Biserica lui. Sfîntul Pavel afirmă acest lucru: femeile sunt „supuse soţului lor tot aşa cum sunt supuse Domnului; într-adevăr, soţul este mai-marele soţiei sale aşa cum Hristos este mai-marele Bisericii. Iubiţi-le pe femeile voastre aşa cum Hristos a iubit Biserica." Este vorba de mai mult decît de o metaforă, este vorba de o sublimare. Ea conferă mai multă rigoare preceptului de indisolubilitate. Vorbind în numele Domnului, Pavel porunceşte: „Femeia să nu se despartă de bărbat; tot aşa, bărbatul să nu-şi lase femeia." (I *Corinteni*, VII, 10–11).

Totuşi „vremea s-a scurtat". Omenirea trebuie să se pregătească pentru întoarcerea lui Hristos. Prin urmare, „bine este pentru om să nu se atingă de femeie" (I *Cor.*, VII, 1); „Bine

este pentru ei să rămînă ca mine" (*ibid.*, 8), le spune Pavel celibatarilor; văduva „va fi mai fericită dacă rămîne aşa" (*ibid.*, 40); „Cel ce [nu-şi] mărită fecioara şi mai bine face" (38); „Socotesc deci că aceasta este mai bine pentru nevoia ceasului de faţă [păstrarea fecioriei]" (26). N-a venit ceasul „să ne dăruim întru totul Domnului"? Însă „cel ce s-a căsătorit se îngrijeşte de cele ale lumii, cum să placă femeii; şi este împărţit" (33, 55). Desigur, căsătoria nu este interzisă. Ea este însă tolerată, ca un rău mai mic. Este o „concesie" (6), acordată „din cauza desfrînării" (2) celor care „nu se pot stăpîni". „Fiindcă mai bine este să se căsătorească decît să ardă" (8), deoarece Diavolul vă ispiteşte „din pricina neînfrînării voastre" (5). Bărbatul este autorizat să-şi ia nevastă ca să nu păcătuiască: lucrul acesta îl constrînge să se folosească precaut de căsătorie. Să se abţină măcar „pentru un timp", ca să se îndeletnicească „cu postul şi cu rugăciunea" (5). Aceasta este învăţătura Scripturii.

În Biserica primitivă, care se înfiripa în sînul formaţiunii culturale elenistice, tendinţa ascetică s-a accentuat, la început mai ales sub influenţa riturilor sacrificiale uzuale în alte secte. Îndată ce taina euharistiei a fost gîndită ca un sacrificiu, s-a afirmat necesitatea pentru participanţi a unor purificări prealabile şi, pentru oficiant, aceea a *continenţei*, dacă nu chiar a fecioriei. Ceea ce în prima *Scrisoare către Corinteni* era un sfat devine o exigenţă. A mai jucat un rol şi morala proprie filozofilor: ea îi autoriza să se folosească de femei pentru satisfacţii ocazionale; dar îi înstrăina de la căsătorie, deoarece aceasta deranjează contemplaţia şi tulbură sufletul; mai bine curtezana decît soţia. În sfîrşit, şi mai ales, gîndirea creştină a fost antrenată de puternicul curent care, în oraşele Orientului, îi îndemna pe intelectuali să-şi reprezinte universul ca pe cîmpul unei înfruntări între materie şi spirit, să-şi reprezinte tot ce ţine de viaţa carnală ca aparţinînd împărăţiei răului. În felul acesta, a devenit şi mai vie repulsia faţă de copulaţie, de secreţiile corporale, de procreaţie şi, prin urmare,

faţă de căsătorie. Era oare cu putinţă să te înalţi spre lumină fără să te desprinzi de trup? Mici grupuri de oameni desăvîrşiţi, călugării, s-au dus în deşert, s-au închis faţă de lume, profesînd oroarea de femeie. Scrierile atribuite apostolilor Andrei, lui Titus, discipol al lui Pavel, au propagat această morală a refuzului. Celebrînd puritatea Sfintei Tecla, trăiau în visul unor uniri destrupate, al unor împreunări spirituale, ca acelea ale îngerilor.

Atitudini de felul acesta au moştenit Părinţii Bisericii latine. Sfîntul Ieronim nu are nici o îndoială: Adam şi Eva şi-au păstrat fecioria în Paradis. Trupurile lor nu s-au unit decît după cădere, după ce au fost blestemaţi. Toate căsătoriile sunt, aşadar, blestemate. Nimic nu îndreptăţeşte căsătoria în afară de faptul că slujeşte la repopularea cerului prin zămislirea de fecioare. „Dacă n-ar fi căsătoria, n-ar exista nici virginitatea." Însă, în sine, căsătoria este un rău. Fornicator prin forţa lucrurilor, soţul devine pe deasupra şi adulter dacă se întîmplă să-şi iubească soţia cu oarecare căldură: face din ea o prostituată. În *Adversus Jovinianum* [*Împotriva lui Iovinian*], toate armele unei lupte înverşunate împotriva femeii şi a căsătoriei au fost strînse la un loc de Ieronim. De el este foarte aproape Grigore cel Mare, a cărui influenţă s-a dovedit însă incomparabil mai puternică. A fost fără încetare citit şi recitit în mînăstiri şi în anturajul episcopilor. Pentru Grigore, societatea umană, sub ocîrmuirea „prelaţilor", se împarte în două: o elită, grupul „continenţilor", al celor care se stăpînesc, care se împotrivesc ispitelor cărnii, şi un rebut, format din toţi cei „uniţi prin căsătorie", din bărbaţii şi femeile care n-au refuzat cununia. Inferiori, vrednici de dispreţ, pentru că legătura matrimonială este ineluctabil pîngărită. Pîngărită de plăcere. De la păcatul lui Adam, pentru că omul nu-şi pune frîu, pentru că spiritul său nu mai e stăpîn pe trup, nu mai există, din păcate, copulaţie fără plăcere. De atunci încoace, legea de obîrşie a căsătoriei se află „încălcată"[1]. A te căsători este o greşeală. Hotarul dintre rău şi bine trece între „cei uniţi prin căsătorie" şi „continenţi".

Sfîntul Augustin este mai puţin sever. De bună seamă, este şi el convins că, în om, se duce o luptă necontenită între voinţa luminată de inteligenţă şi impulsurile libidinale. Iar, atunci cînd meditează asupra textului din *Cartea Facerii*, recunoaşte în Adam, ca şi Sfîntul Ambrozie, partea spirituală a condiţiei umane, iar în Eva, partea de senzualitate. Diavolul a biruit atunci cînd a izbutit să se înstăpînească asupra spiritului, slăbindu-l prin mijlocirea trupului. O întreagă latură a gîndirii augustiniene este dominată de dualism: răul vine de la trup, aşadar de la femeie, inferioară şi carnală; ca şi Ieronim, ca şi Grigore, Augustin îi situează pe cei „uniţi prin căsătorie" mult mai prejos decît pe continenţi, pe treapta cea mai de jos a ierarhiei meritelor. Cu toate acestea, admite că omul, împins de păcatul originar către concupiscenţă, în mod ineluctabil rea, îşi păstrează puterea de a se împotrivi acestei invazii malefice. El ajunge la aceasta prin căsătorie, formă mai puţin imperfectă a copulaţiei. Păcatul pe care îl constituie actul sexual, mortal în cadrul fornicaţiei, devine venial în cadrul căsătoriei: el poate fi răscumpărat. Augustin deplasează astfel limita dintre rău şi bine: ea nu-i mai separă pe cei uniţi prin căsătorie de cei continenţi, ci pe fornicatori de cei uniţi prin căsătorie. Căsătoria are şi părţile ei bune. Ea este bună, întîi de toate, pentru că îi face pe oameni să se înmulţească şi îngăduie astfel repopularea Paradisului, înlocuindu-i pe îngerii căzuţi cu oameni aleşi; este bună mai ales pentru că este un mijloc de a ţine în frîu senzualitatea, adică pe femeie. În Paradis — scrie Augustin —, răul a venit prin aceea că dorinţa a pătruns „în acea parte a sufletului care ar fi trebuit să rămînă supusă raţiunii, aşa cum femeia este supusă bărbatului". Prin căsătorie, poate fi restabilită ierarhia originară, dominarea cărnii de către spirit. Cu condiţia, firește, ca soţul să nu aibă slăbiciunea lui Adam şi ca, spre deosebire de acesta, el să fie cel care domneşte asupra soţiei sale.

S-a înrădăcinat sentimentul, obsedant, că răul vine de la sex. Aşa se explică atîtea interdicţii de timpuriu impuse de cîrmuitorii Bisericii latine. Ce altceva a fost penitenţa decît, mai ales, hotărîrea de a refuza plăcerea sexuală? Starea de

penitent, „ordinul" special în care Filip I şi Bertrade au intrat la Paris, în 1105, cînd au păşit, desculţi, către prelaţi, impune în primul rînd asemenea abstinenţă. În afara acestei situaţii de excepţie în care sunt situaţi marii păcătoşi, soţii sunt neîncetat îmbiaţi să se stăpînească, ameninţaţi că, dacă nu se păzesc, vor zămisli monştri sau măcar nişte copii pricăjiţi. Trebuie să stea departe unul de celălalt în timpul zilei, bineînţeles, dar şi în nopţile care precedă duminicile şi zilele de sărbătoare, din cauza solemnităţilor, miercurea şi vinerea, din pricina penitenţei, şi apoi de-a lungul tuturor celor trei posturi mari, trei perioade de cîte patruzeci de zile înainte de Paşti, înainte de Înălţarea Sfintei Cruci, în septembrie, şi înainte de Crăciun. De asemenea, soţul nu trebuie să se apropie de femeia lui în timpul menstruaţiilor, nici timp de trei luni înainte de naştere, nici patruzeci de zile după aceea. Pentru a se deprinde să fie stăpîniţi, li se prescrie tinerilor căsătoriţi să rămînă puri în timpul celor trei nopţi care urmează căsătoriei. În sfîrşit, cuplul ideal este, se înţelege, acela care, prin hotărîre comună, se constrînge la castitatea totală. În primele secole, cîrmuitorii Bisericii latine au renunţat aproape toţi la căsătorie, ca la un lucru respingător. L-au alungat cît mai departe cu putinţă de zona sacrului.

Vremea carolingiană a fost, în regiunea pe care m-am hotărît s-o observ, un moment de vie fertilitate culturală. Reflecţia asupra textelor patristice a luat un nou avînt, iar acest avînt a avut atîta amploare că îi antrena, pînă şi în anul o mie, pe cei mai buni oameni ai Bisericii. În era carolingiană, s-au constituit rezervele de cărţi de care se foloseau Yves de Chartres şi confraţii săi. Momentul acesta a fost şi cel al unei reorînduiri a societăţii prin conlucrarea, mai strînsă decît a fost vreodată în istoria culturii noastre, dintre puterea spirituală şi cea temporală. Din clipa în care regele francilor a fost sfinţit, încorporat prin ritul acesta în comunitatea episcopilor, el s-a simţit dator să facă aplicate principiile enunţate de aceştia. Moderîndu-le însă. Obligîndu-i pe confraţii săi prelaţi să rămînă cu picioarele pe pămînt. Colaborarea dintre cele

două puteri a făcut să se retragă valul de ascetism şi dezgustul pe care îl inspira instituţia matrimonială. Oamenii studioşi continuau să citească, să copieze textele lui Ieronim şi Grigore. Dar îi vedem neglijînd *Adversus Jovinianum*, îndreptîndu-şi atenţia către textele augustiniene, meditînd la ceea ce ar putea fi bun în căsătorie. Cu grija să-i călăuzească spre bine pe laici, episcopii şi-au dat seama că n-ar ajunge la nici un capăt inculcîndu-le aversiunea pentru starea conjugală, ci că, dimpotrivă, celebrînd starea aceasta, propunînd-o drept cadru posibil al unei existenţe virtuoase, şi-ar atinge ţelul. Pentru a consolida bazele societăţii laice, ei s-au străduit să dea un bun temei moral căsătoriei[2].

La Paris, în 829, conducătorii Bisericii france se află întruniţi în jurul împăratului Ludovic cel Pios. Fiul lui Carol cel Mare ocupă, în centru, locul lui Iisus. Cu zece ani mai înainte, el a procedat la reformarea corpului ecleziastic. Acum se îndeletniceşte cu orînduirea părţii profunde a societăţii. Luînd drept model Roma, o Romă reînviată în închipuire, Roma lui Constantin, împăratul ascultă părerile înţelepţilor. El va transmite aceste consemne celor „puternici", celor care ţin în numele lui paloşul şi care vor constrînge poporul să se poarte cum se cuvine. În felul acesta, corpul social regenerat va reveni la formele pe care le voieşte Domnul. Iluminaţi de spirit, episcopii vorbesc. Discursul lor, destinat laicilor, se referă evident la căsătorie. S-a păstrat un rezumat, un punctaj alcătuit din opt propoziţii. Iată-le[3]:

1. „Laicii trebuie să ştie că legătura căsătoriei a fost instituită de Dumnezeu" (din capul locului, instituţia matrimonială este consfinţită prin referinţă la textul din *Geneză*).

2. „Nu trebuie să se încheie căsătorie în vederea plăcerii, ci datorită dorinţei de a avea urmaşi" (referinţa este aici la Sfîntul Augustin: procreaţia îndreptăţeşte căsătoria).

3. „Virginitatea trebuie păstrată pînă la căsătorie."

4. „Cei care au soţie nu se cuvine să aibă concubină" (este însă limpede că bărbaţilor necăsătoriţi acest lucru le este îngăduit).

5. „Laicii trebuie să ştie cum să-şi iubească soţia întru castitate; ei sunt datori s-o onoreze ca pe o fiinţă mai slabă."

6. „Actul sexual cu soţia netrebuind să fie săvîrşit în vederea plăcerii, ci în aceea a procreării, bărbaţii trebuie să se abţină de la a se apropia de soţia lor în timp ce aceasta este însărcinată."

7. „Cum spune Mîntuitorul, în afară de păcatul de fornicaţie, femeia nu trebuie repudiată, ci mai degrabă suportată; iar cei care, după ce şi-au repudiat soţia din această pricină, îşi iau altă soţie sunt socotiţi, potrivit spusei Mîntuitorului, drept adulteri."

8. „Creştinii sunt datori să se ferească de incest."

Morala matrimonială pe care preoţii o inculcă laicilor, adică celor „mari", este o morală de bărbaţi, propovăduită bărbaţilor, singurii responsabili. Ea rezida în trei precepte: monogamie, exogamie, reprimarea plăcerii. Restul, obligaţia femeii de a rămîne fecioară pînă la nuntă, a bărbatului de a-i fi dragă soţia, de a o onora, apare ca un prisos.

Acest text foarte simplu a fost curînd dezvoltat de episcopul de Orléans, Jonas, într-un tratat, *Despre buna rînduială a laicilor*: cartea este una dintre acele oglinzi puse în faţa ochilor principilor, ca să-şi recunoască defectele, să şi le îndrepte şi să fie astfel mai în măsură de a-şi îndeplini misiunea: aceea de a da pildă poporului. Scrierea este, din punct de vedere pedagogic, excelentă. Unor *bellatores*, a căror funcţie este militară, Jonas le propune o luptă, lupta împotriva păcatelor, şi le făgăduieşte bucuria pe care o simt luptătorii în serile de biruinţă. Pentru el, căsătoria este una dintre armele de care trebuie să te foloseşti în asemenea bătălii: cea mai folositoare, pentru că este o luptă împotriva celui mai primejdios adversar: pofta sexuală. Căsătoria este un leac, instituit pentru a vindeca de patima trupească. Leac eficace, dar periculos, care trebuie folosit cu prudenţă. Războinicul, dacă abuzează de el, îşi pierde vlaga. Jonas predica, în mod discret, o morală de stat, adaptată unei categorii sociale anume. Ea nu impune, aşa cum impune călugărilor, aşa cum impune clericilor, abstinenţa, ci măsura. Nici o interdicţie: doar

moderaţie. Lucru care ţine de igienă, cea a trupului şi, implicit, cea a sufletului.

Jonas de Orléans îşi pune întrebări privitoare la valorile conjugalităţii. Cititor al Sfîntului Augustin, dar şi al lui Cicero, el aşază între aceste valori *amicitia*. Prietenie, adică fidelitate, acea virtute a bunilor supuşi care dă putere statelor. De la prietenie trece la căsătorie, la dragoste, recunoaşte în căsătorie imaginea uniunii mistice dintre Dumnezeu şi creatură. Însă fără a uita că ea este totodată imaginea, suportul ordinii politice. Realismul acestor păstori de suflete care se străduiesc, împreună cu principii, să pună frîu neorînduielilor.

Aşadar, starea conjugală este bună. Dar în diferite grade, pe care Jonas le distinge. Pe treapta de jos, disciplinînd pulsiunile primare, căsătoria este o simplă concesie făcută naturii păcătoase; ca atare, este tolerată. Se merge mai departe, este recomandată atunci cînd scopul ei este procreaţia. Ar fi înălţată pînă la nori dacă, tot conţinutul ei sexual o dată evacuat, ar deveni „o societate fraternă". Numai că această desăvîrşire este de neatins: în lumea noastră de jos, voluptatea nu poate fi exclusă total din actul procreator şi nici căsătoria nu poate fi „fără păcat". Inevitabil este transferul despre care vorbeşte Grigore cel Mare. Cel puţin răul poate fi răscumpărat prin penitenţe adecvate. El poate fi restrîns prin exerciţii de abstinenţă. Dojenit de episcopul său, principele cel bun trebuie să se întreacă pe sine, să se apropie de *honesta copulatio*, să se antreneze, cu acest manual în mînă, să trăiască viaţa lui de om căsătorit într-un fel mereu mai conform voinţei divine, şi prin aceasta mereu mai folositor menţinerii ordinii publice.

După treizeci de ani, ordinea aceasta se şubrezea. În Franţa de Nord, renaşterea culturală era la apogeul ei, în timp ce edificiul politic se dezagrega. Renaştere şi dezagregare ce dădeau de gîndit oamenilor Bisericii, mai ales din pricina pericolelor crescînde. Astfel, cînd Hincmar, arhiepiscop de Reims, a tratat, foarte pe larg, despre conjugalitate, el a arătat-o în primul rînd ca un meterez împotriva violenţelor. Reţin două

dintre scrierile sale, una *Despre divorţ*, cealaltă *Despre împiedicarea raptului*. Aceasta din urmă este un discurs despre pace, reflex pe pământ al Ierusalimului ceresc, pacea pe care regele şi episcopii au împreună sarcina s-o restaureze. Iată pacea sfărîmată, spulberată de erupţia lăcomiei de a înşfăca. Este un cusur specific masculin, aşa cum masculină este virtutea puterii, a cărei formă rătăcită este violenţa: bărbatul este, prin însăşi natura sa, răpitor, de bunuri şi mai ales de femei. Reîntoarcerea la ordine cere, aşadar, ca să fie reîntărit „pactul conjugal", prin care se înfăptuieşte în chip paşnic distribuirea femeilor: trebuie, prin urmare, să fie puse la mare cinste riturile civile, profane, prin care se încheie matrimoniul: formalităţile preliminare de celebrare a căsătoriei — ceea ce latina numeşte *desponsatio*, primul act al procedurilor matrimoniale, înţelegerea între logodnic şi logodnică sau mai degrabă între părinţii respectivi. Hincmar afirmă acest lucru, îndeosebi în celălalt tratat, *De divortio*[4]: legătura se înfăptuieşte potrivit „legilor lumeşti", conform „obiceiurilor umane". Arhiepiscopul vede în căsătorie ceea ce este cu adevărat: o instituţie socială, ţinînd de legea naturală: o „asociere" ai cărei părtaşi sunt inegali: „Între soţ şi soţie se statorniceşte o relaţie sufletească (*dilectio*) excelentă, primordială, numai că în această unire conducerea (*praelatio*) îi revine bărbatului; supunerea (*subjectio*) — femeii." Bărbatul este *praelatus*: el comandă. Totuşi, din ierarhie decurge complementaritatea. Într-adevăr, asemenea lunii şi soarelui, asemenea apei şi focului, principiul feminin şi cel masculin se corectează reciproc prin îmbinarea deficienţelor. În căsătorie, şiretenia femeii se atenuează, o dată cu brutalitatea bărbatului. În felul acesta, se poate naşte armonia. Progenitura îi este rodul, izvor de bucurie şi perpetuare a cuplului. Reapare aici factorul religios, morala augustiniană însinuîndu-se însă înlăuntrul unei armături pur profane.

Concepţia aceasta, foarte „renascentistă", impregnată de amintiri romane, menţine într-adevăr căsătoria în competenţa jurisdicţiei civile. Hincmar aminteşte[5] o întîmplare la care a asistat în palatul d'Attigny, pe vremea lui Ludovic cel Pios.

În faţa adunării celor mari, o femeie a venit să se acuze: ea îşi mărturisea păcatul, însă îi cerea împăratului să facă dreptate în privinţa „lucrurilor indecente" — Hincmar nu spune mai mult — care se petrecuseră între ea şi soţul ei. Ludovic a considerat că trebuie să supună cazul episcopilor reuniţi atunci în conciliu. Aceştia şi-au declinat însă competenţa, abordînd litigiul „laicilor şi celor doi soţi [...]. Lucrul acesta a plăcut nobililor — adaugă Hincmar — pentru că în felul acesta le rămînea dreptul să-şi judece soţiile". În realitate, în Franţa de Nord a secolului al IX-lea, căsătoria era dintre acele lucruri în care preoţii nu se amestecau decît de departe. Nici o menţiune de binecuvîntare nupţială în texte, doar dacă e vorba de regine şi neconstituind în aceste cazuri decît un element al ritualului încoronării, al consacrării: astfel, cu prilejul căsătoriei Judithei, fiica lui Carol cel Pleşuv, care lua de bărbat, în 856, un rege saxon (Hincmar a fost organizatorul acestei ceremonii) şi cu prilejul căsătoriei Ermentrudei, care se mărita, în 866, chiar cu Carol cel Pleşuv. Episcopul de Bourges a interzis clericilor de sub jurisdicţia lui să participe la căsătorie. „Căsătoria ", ce-i drept, care urma acordului prenupţial, celebra, în rîsete şi în beţie, unirea trupurilor. Însă, cînd avea loc o *desponsatio*, încheierea pactului, ceremonie mult mai decentă, nu constatăm, cu excepţia diocezelor de Orléans şi de Bâle, ca prezenţa preoţilor să fi fost cerută. Riturile care instituiau conjugalitatea se situau în „pătura populară", sau mai bine zis pe versantul profan al culturii: cronicile carolingiene, vorbind de căsătoriile princiare, nu evocă decît nişte petreceri şi alaiul care o duce pe mireasă pînă la patul nupţial. Hincmar, excelent cunoscător al dreptului, defineşte căsătoria prin formele ei civile, referindu-se la tradiţia romană clasică: *copula* căsătoriei civile — spune el — se stabileşte „între persoane libere şi de rang egal [...] femeia liberă fiind încredinţată soţului prin decizie paternă, înzestrată potrivit legii şi onorată printr-o cununie publică", iar *commixtio sexuum*, contopirea sexelor, desăvîrşeşte uniunea[6]. Nu se face nici o menţiune privitoare la rugăciuni sau la vreo intervenţie ecleziastică.

Numai că, în cursul acestei perioade a istoriei creştine, reflecţia teologică deriva nemijlocit din liturghie. Ea a fost fecundă, în privinţa botezului, a euharistiei, a penitenţei. În privinţa căsătoriei, a rămas blocată, pentru că nu exista liturghie matrimonială. Nici Hincmar, nici contemporanii săi nu s-au întrebat asupra valorii consimţământului; ei n-au privilegiat, în raport cu unirea trupurilor, schimbul de credinţă. Se simte totuşi la ei o aspiraţie de a umple acest gol: savanţii care au ticluit *Falsele Decretalii* au considerat că este bine să se strecoare acolo texte privitoare la binecuvîntarea nupţială, atribuite papilor Callixt şi Evarist. Şi îl vedem pe Hincmar înaintînd, pe dibuite, pînă dincolo de „căsătoria legală", cum spune el, care, unind trupurile, instituie căsătoria în societatea „naturală" către altceva, către acea „taină" care se înfăptuieşte în alte căsătorii „mistice", „semne" ale relaţiei spirituale dintre Hristos şi Biserică. El caută, nesatisfăcut. Însă vocabularul, utilajul mental de care dispune nu-i permit să meargă mai departe. Povara unei lungi tradiţii de refuz îl paralizează.

În Franţa carolingiană, instituţia matrimonială rămînea într-adevăr relegată către marginile sacralităţii. Totuşi, cum ea constituia temelia principală a păcii publice şi cum structurile statului îi asociau intim pe episcopi la menţinerea păcii, cîrmuitorii Bisericii au ajuns să se preocupe de acest lucru mai mult decît predecesorii lor, mai bine şi fără atîta repulsie. Pregătită de sacralizarea regalităţii, adică de puterea de a orîndui societatea pămîntească, lenta, foarte progresiva sacralizare a căsătoriei a început să se înfiripe din acest moment. Cadrul ritual rămînea cu totul profan, dar în el a început să se infiltreze o morală. Solicitaţi să exalte valorile conjugalităţii, prelaţii au profitat de prilej ca să pună accentul pe două exigenţe. Pe de o parte, „legea evanghelică a unei singure soţii", cum spune Remi d'Auxerre, a fost cu forţă proclamată împotriva unor principi care, asemenea lui Lothaire al II-lea sau contelui Étienne, îşi schimbaseră soţia. Pe de altă parte, a fost afirmată cu mai multă vigoare interdicţia de a lua de nevastă o vară care să fie mai apropiată decît al şaptelea grad de rude-

nie — grade numărate în felul germanic, naiv, corporal, *per genicula*, pornind de la umăr şi mergînd în linie dreaptă, din articulaţie în articulaţie, pînă la ultima falangă.

Desfăşurată pe şapte generaţii, aria de consangvinitate acoperită de o asemenea concepţie despre incest era mult prea cuprinzătoare, excluzînd atîtea persoane încît respectarea interdicţiei era aproape imposibilă. Regula ne surprinde. Ea îi surprindea în chip vădit şi pe savanţii vremii. Căutau zadarnic să înţeleagă care îi erau temeiurile. Nimic din *Scripturi* nu o justifică: prescripţiile din *Levitic* 18 şi 20 sunt de o sută de ori mai puţin constrîngătoare. În legea romană, se găseau aluzii la al şaselea şi la al şaptelea grad, însă numai în privinţa dreptului la moştenire, iar felul roman de a număra gradele, dusîntors, reducea numărul verilor interzişi la aproximativ douăzeci. La conciliul din Paris din 829, textul interdicţiei a fost citit fără nici o explicaţie. Nimeni, nici măcar Isidor din Sevilla, de la care se putea aştepta acest lucru, nu dă nici o deslușire satisfăcătoare. Este de asemenea remarcabil că această a doua exigenţă o contrazice radical pe cea dintîi, aceea a indisolubilităţii: prezumţia de incest nu numai că autoriza, ca în cazul culpei de fornicaţie, divorţul, ci îl impunea.

Insistenţa episcopilor, obligaţi să tot repete că nu trebuie să-ţi repudiezi soţia, că nu trebuie să te căsătoreşti cu o rudă, atesta faptul că asupra acestor două puncte îndemnurile lor se loveau de o piedică. Ei se izbeau de maniere diferite de a concepe conjugalitatea şi de a o trăi. Rezistenţa nu venea, cum se prefăceau preoţii a crede, din partea unei nesupuneri maligne, din partea dezordinii. Ea venea din partea unei alte ordini, a unui alt ansamblu de reguli, de principii, indigen acesta, nu importat cum fusese creştinismul, venerabil, şi despre care nu ştim nimic altceva decît însăşi această rezistenţă pe care o vedem opunînd-o. Şi aceasta pentru că nu era păstrat în scris, ci în memorie, şi se manifesta numai prin dispoziţiile ceremonialului, prin cuvinte, prin gesturi efemere. Istoricul care, sondînd obscuritatea, pipăind obstacolul, încearcă orbeşte să-şi reprezinte configuraţia acestei tradiţii, să ghicească,

atîta cît îi stă în putinţă, care era morala războinicilor, trebuie să se ferească de maniheism. Se află, şi el, sub ameninţarea aceasta.

Morala războinicilor nu i se opunea celeilalte cum s-ar opune barbaria civilizaţiei, nici, pur şi simplu, materia spiritului. Sistemul simbolic pe care se placa morala profană şi practicile căsătoriei nu avea drept singur temei valorile materiale; producţia, banii, piaţa nu îi constituiau cheia, cum o fac în cultura noastră. Oamenii despre care încerc să aflu cum se căsătoreau nu raţionau, în primul rînd, în termeni de interese economice. În conştiinţa cavalerilor, acest gen de preocupare rămînea încă marginal la sfîrşitul perioadei pe care o studiez, începutul secolului al XIII-lea — în ciuda faptului că, prin invazia progresivă a atitudinilor mentale formate în partea de jos a societăţii aristocratice, la marginile ei, printre acei auxiliari pe care principii îi recrutau din masa poporului şi care se înălţau în rang, ministerialii şi furnizorii Curţilor, *cupiditas*, lăcomia, dorinţa de a se îndestula, împărtăşită de toţi deţinătorii puterii, a tins să se transforme pe nesimţite în *avaritia*, în dorinţa de bani. Cheia sistemului de valori aristocratic era fără îndoială ceea ce se numeşte, în textele redactate în latină, în secolul al XII-lea, *probitas*, calitatea de viteaz, acel curaj totodată trupesc şi sufletesc, care duce atît la acte de bravură, cît şi la generozitate. Toată lumea era convinsă pe atunci că această calitate fundamentală se transmite prin sînge. Transmiterea — iată funcţia căsătoriei: să asigure în mod convenabil, „în chip onest", în deplină onoare, trecerea, de la o generaţie la alta, a vitejiei, a valorii virile; să propage sîngele fără ca noblеţea lui să se altereze, evitînd, cum se spunea în acele vremi, să degenereze, să-şi piardă calităţile genetice. Rostul căsătoriei era acela de a-i asocia unui zămislitor viteaz o asemenea soţie încît fiul lui legitim, fiinţa care urma să poarte sîngele şi numele unui străbun viteaz, să fie capabil de a-l face să mai trăiască încă o dată în persoana sa. De femeie depindea totul. Ea, într-adevăr, nu era considerată ca un simplu loc de trecere, cum este considerată şi astăzi în anumite culturi din Africa. În Europa carolingiană şi postcarolingiană, se

credea în existența unei sperme feminine, în orice caz în rolul echivalent al bărbatului și al femeii în momentul conceperii, și se mai credea că efectul imediat al raporturilor sexuale era acela de a amesteca în mod indisociabil cele două aporturi de sînge. Acestea sunt, se pare, fundamentele pe care se înălța morala matrimonială printre războinici, niște oameni al căror fel de a gîndi nu ne-a fost transmis nemijlocit.

Cunoaștem măcar cîte ceva din ceea ce gîndeau regii, care, prin jumătate din persoana lor, erau niște războinici. Prescripțiile pe care le edictau ne-au fost transmise prin scris, acel scris a cărui renaștere a fost determinată de sacralizarea puterii civile. Și, cum acești suverani, intermediari între puterile spirituale și cele temporale, reținеau de obicei, din consemnele episcopale, numai pe acelea al căror conținut nu contrazicea prea violent morala profană, discernem, cu ajutorul hotărîrilor regale înregistrate în capitulare (adică în ordonanțele emanînd de la suveranii carolingieni), cîteva dintre trăsăturile acestei morale, cele care se potriveau cel mai bine cu pretențiile oamenilor Bisericii. Adică aproape tot: lucrul se vede mai ales cînd e vorba de reprimarea a ceea ce se numea pe atunci rapt.

Regelui îi revenea datoria să-i urmărească pe răpitori așa cum îi urmărea pe incendiatori, pe ucigași și pe tîlhari: raptul este, în epoca feudală, unul dintre cele patru cazuri ale justiției sîngelui, moștenitoare directă a justiției regale carolingiene. Suveranul, susținut de episcopi, era dator să despartă cuplurile care nu se formaseră în pace, potrivit riturilor prescrise: asemenea uniuni nu erau căsătorii. Ele trebuiau desfăcute, femeia trebuia restituită, repusă în mîinile din care fusese smulsă cu forța, pentru ca țesătura socială să nu se destrame, pentru ca, prin înlănțuirea de răzbunări familiale, tulburarea să nu se extindă în întreaga înaltă societate. Intenția aceasta este foarte evidentă în capitularele de la începutul secolului al IX-lea. Ele declară ilicită împreunarea răpitorului cu cea pe care a răpit-o; dacă fata era deja făgăduită unui alt bărbat, acesta poate s-o ia și să și-o facă soție legitimă; dacă n-o mai

vrea, rudele îşi păstrează dreptul de a o ceda pe această fată în căsătorie cui vor ele, dar nu şi omului care a răpit-o, esenţialul fiind de a evita ca grupul familial al logodnicului, frustrat, să nu atace clanul răpitorului; într-adevăr, dacă fata ar fi încă disponibilă, dacă n-ar fi fost mai dinainte încredinţată prin riturile unei *desponsatio*, era de ajuns consimţământul tatălui şi executarea unei uşoare penitenţe pentru ca perechea constituită ilegal să fie acceptată printre cuplurile legitime. Faptul este clar: căsătoria este un act de liberă decizie — desigur nu a celor doi căsătoriţi: libera decizie a părinţilor femeii.

Dar iată că, în micul număr de texte care subzistă din secolul al IX-lea, raptul se vede pretutindeni. Văduve, călugăriţe, fecioare, logodite sau nu, soţii apar ca tot atîtea prăzi urmărite de haite de tineri. Trebuie să ne imaginăm că multe dintre aceste capturi sunt simulate: ele permiteau să te eschivezi de la ceea ce impunea dreptul sau obiceiurile. Raptul era un mijloc pentru soţi să scape de nevasta lor aranjîndu-se să le fie răpită, un mijloc pentru fraţi de a-şi lipsi surorile de moştenire, pentru taţi de a scăpa de grelele cheltuieli ale ceremoniei nupţiale. Printre cauzele acestei formidabile violenţe, se găseşte, desigur, şi plăcerea de a înşfăca, lacomia aceea sălbatică de care se plîngea Hincmar. Mai interveneau în sfîrşit, şi încă se pare că într-un fel determinant, riturile sociale. Raptul nu era oare şi el un joc, jocul celor tineri, aşa cum de bună seamă era violul colectiv din oraşele franceze ale pre-Renaşterii pe care le studiază Jacques Rossiaud? Tratînd despre căsătorie în sistemul cultural indoeuropean[8], Georges Dumézil distinge patru maniere de căsătorie, care se reduc la două forme contrastante. Într-una, fata este obiectul unui schimb legalizat; ea este fie dată de către tatăl ei, fie cumpărată de soţ; foarte făţiş, ceremonios, în cursul unor solemnităţi care exaltă pacea publică. În cealaltă formă, pacea publică este tăgăduită, ea este ruptă printr-un act individual, liber, care desfide orice control: fata se dă unui erou de epopee sau este răpită de el. Distincţia între aceste două tipuri îmi pare a corespunde celei care se marchează în vremea pe care o

studiez, şi foarte limpede în secolul al XII-lea, cînd cultura profană iese din umbră, între două modele de conduită propuse membrilor aristocraţiei, după cum erau „bătrîni" sau „tineri". Dacă înţelegem, desigur, cum se făcea pe timpul acela, prin bătrîneţe şi tinereţe nu două clase de vîrstă, ci refractarea asupra practicii sociale a două sisteme de valori, valori de ordine, de înţelepciune — ţinînd de prima funcţiune — pe de o parte, valori de impetuozitate, de forţă vie — ţinînd de a doua funcţiune — pe de altă parte. Cînd William de Malmesbury îi face vină lui Filip I din faptul de a uita că „maiestatea" şi „amorul" nu merg împreună, el evocă două feluri de atitudine faţă de femei, una potrivindu-se oamenilor aşezaţi, potoliţi, cealaltă celor tineri; romanţînd evenimentul, el pune în miezul intrigii această acţiune insolită, indecentă: un rapt nocturn, comis de un rege de patruzeci de ani. În societatea înaltă a secolului al XI-lea european, sau a celui de al IX-lea, antagonismul major nu era cel care opunea pe masculii tineri celor mai în vîrstă ? Codul de comportament urmat de „tineret" nu decurgea oare din această situaţie conflictuală? Codul acesta nu-ţi impunea să îţi însuşeşti brutal femei, sub nasul soţilor şi al rubedeniilor? Raporturile sunt evidente între un astfel de exerciţiu şi vînătoare, al cărei rol în educaţia tinerilor nobili se ştie cît era de important. Acest ritual al răpirii a fost încetul cu încetul împins către simbolic şi către ludic; îl vedem, în secolul al XII-lea, redus la un joc controlat: iubirea curtenească. Însă, după toate aparenţele, aceste rituri erau practicate în toată realitatea lor de către aristocraţia carolingiană. Am spus că nu toţi oamenii Bisericii împărtăşeau, la sfîrşitul secolului al XI-lea, aceeaşi concepţie despre cum trebuie să fie o căsătorie pentru a fi socotită bună. Nici războinicii nu erau în această privinţă unanimi. Regulile edictate împotriva raptului de către carolingieni corespund doar aşteptării unora dintre ei, cei *seniores*, capii de familii: de acord cu episcopii, ei vorbesc despre ordine pentru ca neastîmpărul tineresc să nu ajungă să le diminueze puterea.

Dacă luăm în considerare puterea aceasta, ordinea, partea aşezată a societăţii, perechile conjugale socialmente recunos-

cute, stabile, alcătuite potrivit înţelepciunii, în bună pace, descoperim o altă trăsătură: nu există un singur fel oficial de a trăi în cadrul conjugalităţii. Hincmar vorbeşte despre una dintre ele, atunci cînd îi descrie în chip sumar riturile, evocînd zestrea, gesturile prin care mireasa este acordată; el îi dă numele specific: „unire prin căsătorie legală" — adică potrivit „legii", legii romane. Procedînd aşa, distinge această formă de altele, recunoscînd astfel, implicit, că ele există. Deja, în 829, raportul pe care i-l prezentau episcopii lui Ludovic cel Pios ţinea seamă de această diversitate. „Soţiei" el i-o opunea pe „concubină". Savanţii din secolul al IX-lea aveau pretenţia să reînalţe din ruine vechea Romă. Din codurile promulgate de împăraţii antici, ei dezgropau un model de căsătorie, *connubium legitimum*, cu stipulări stricte, cerînd mai ales ca viitorii soţ şi soţie să fie oameni liberi şi cu acelaşi statut. Însă, în aceste texte, ei descopereau urmele unei uniuni, perfect oficială şi aceasta, mai simplă, infinit mai răspîndită, concubinajul. În vremuri mai vechi, Biserica socotise drept validă această formă extrem de comună de asociere în cuplu, o recunoscuse chiar formal, în 398, în canonul 17 al Conciliului de la Toledo. Episcopii franci, intransigenţi cînd era vorba de monogamie, afirmau în 829 că un bărbat nu trebuie să aibă decît o singură femeie. Dar ei tolerau, în lipsa căsătoriei depline, concubinajul. Erau siliţi să-l accepte. Nu aveau de gînd să nimicească societatea. Iar această dedublare nu era lipsită de avantaje: ea îngăduia ca preceptele să fie aplicate cu supleţe: unui preot putea să i se refuze o soţie, dar să i se lase concubina; se putea admite ca războinicul să-şi îndepărteze concubina pentru a contracta o „căsătorie legitimă" fără ca prin asta să devină bigam. Ajungea să citezi un text canonic, scrisoarea papei Leon I[9]. „Bărbatul pe care îl căsătoreşti după ce îşi îndepărtează concubina nu se recăsătoreşte: n-a fost vorba de o căsătorie deplină [...] nu orice femeie unită (*juncta*) cu un bărbat este soţia (*uxor*) acelui bărbat." Aceste cuvinte îi autorizau pe oamenii Bisericii să nu violenteze obiceiurile.

Avem puține cunoștințe despre dreptul matrimonial franc. Știm măcar atît că recunoștea, mai prejos de *Muntehe*, echivalent al „căsătoriei legitime" romane, și foarte mult deasupra simplei legături de fapt, ceva numit *Friedelehe*. Această conjugalitate de zonă secundă era utilizată pentru a disciplina activitatea sexuală a băieților fără a angaja totuși în mod definitiv destinul „onoarei". Asemenea menaje, într-adevăr, dădeau naștere la moștenitori mai puțin asigurați decît vlăstarele cuplurilor legitime; dacă i se întîmpla tatălui lor să contracteze o alianță de rang mai înalt, copiii din a doua căsătorie aveau prioritate asupra celor din prima. Mai puțin fermă, uniunea constituită în felul acesta era adesea temporară. Era totuși oficială, încheiată după rituri: *Morgengabe*, darul virginității, achitat în dimineața nopții nupțiale, constituia semnul ei public. Fata fusese mai mult împrumutată decît donată. Însă rudele ei o împrumutaseră în chip solemn, prin contract, prin hotărîre liberă, în bună pace.

Faptul că au existat două maniere de a-ți lua soție se vede bine din comportamentul lui Carol cel Mare, care, e drept că mult mai tîrziu, a fost canonizat. Împăratul zămislise fete. Nu le-a măritat, nu le-a dat, de frică să nu înmulțească numărul pretendenților la succesiunea regală; le-a ținut în casa lui și în puterea sa (*Munt*). Le-a împrumutat prin *Fiedelehe*, a dobîndit în felul acesta nepoți, ale căror drepturi nu contau în fața celor ale nepoților născuți din căsătorii legitime. În ce îl privește, în afară de patru soții legitime (una curînd repudiată, celelalte succesiv decedate) și de cel puțin șase legături pasagere, private, nu publice, contractate în perioadele de văduvie, i se știe o femeie cu care a trăit, o *Friedelfrau*, Himiltrude, pe care o luase înaintea primei sale căsătorii depline. Papa Ștefan al II-lea a considerat această legătură drept legală. Băiatul care s-a născut din ea a primit un nume regal, Pepin, desemnat astfel pentru o eventuală succesiune. Totuși, atunci cînd, în 806, Carol cel Mare a procedat la împărțirea bunurilor sale, nu l-a numărat pe Pepin printre adevărații lui fii; nu i-a lăsat moștenire nici un regat. Pepin a protestat; după răzvrătire, a fost închis într-o mînăstire, ca adevărații bastarzi,

născuţi din mici capricii de bătrîneţe. Din nefericire pentru el, ulterioarele *Muntehen* fuseseră fecunde.

Uzanţa unor legături matrimoniale atît de flexibile a fost durabilă. Sursele scrise o arată puternic implantată în aristocraţia din Nord-Vestul Franţei în al X-lea şi în al XI-lea veac. Migraţiile scandinave îi vor fi dat, în regiunea aceasta, o nouă vigoare. Se vorbeşte în orice caz, în privinţa aceasta, ca despre un mariaj „după obiceiul danez". Iată ce spune despre el, mai tîrziu, către 1040–1048, Raoul Glaber, în cartea a IV-a a *Istoriilor* sale: „De îndată ce au ajuns în Galia, normanzii au avut aproape mereu principi născuţi din uniuni ilegitime [este cazul, în special, al lui Wilhelm Cuceritorul, a cărui mamă luase de bărbat *more danico* pe Robert, conte al normanzilor; de aceea, Wilhelm a purtat porecla de Bastard; femeia aceasta a devenit apoi, fără îndoială, soţia legitimă a unui viconte]. Dar nu se va găsi nimic excesiv de reprobabil în acest obicei dacă ne amintim de fiii concubinelor lui Iacob [Raoul Glaber este călugăr; morala sa este riguroasă; şi totuşi, n-a socotit că este dator să condamne acest fel de uniune, nici să-i discrediteze pe copiii care s-au născut din ea; se referă la *Vechiul Testament*; se găsesc în el, într-adevăr, practici matrimoniale puţin conforme celor pe care le recomandau episcopii; ceea ce nu putea să nu ducă la unele perplexităţi: panegiriştii trebuiau să fie prudenţi atunci cînd îşi propuneau să-l compare pe regele carolingian cu Solomon sau cu David, iar toţi cei pe care îi lezau exigenţele Bisericii în materie sexuală puteau uşor scoate din *Biblie* argumente contradictorii]". Să ne gîndim, spune Glaber, la concubinele lui Iacob, ale căror fii „în ciuda naşterii lor, au moştenit toate demnităţile tatălui, ca şi ceilalţi fraţi ai lor, şi au primit titlul de patriarhi. Şi nu trebuie să uităm nici că, sub Imperiu, Elena, mama împăratului roman, era de asemenea o concubină." Totuşi, ca şi copiii născuţi de *Friedelfrauen* în epoca francă, copiii soţiilor *more danico* erau consideraţi, în secolele al X-lea şi al XI-lea, drept moştenitori de rangul al doilea. Wilhelm Bastardul a trebuit să lupte cu îndîrjire pentru a dobîndi succesiunea tatălui său şi, preocupat de transmiterea coroanei, Filip I s-a înverşunat,

cum am spus, să facă recunoscută deplina legitimitate a căsătoriei sale.

Practica veche a concubinajului rezista vremilor, pentru că slujea intereselor familiale: proteja moştenirile fără să pună frîu prea făţiş tinereţii şi totodată fără a afecta sistemul de valori profane. Sistemul acesta exalta vitejia bărbătească; el întreţinea la aceşti războinici, la aceşti vînători, visul unor isprăvi anevoioase; el îi stîrnea pe tineri să se azvîrle în aventură. De pe unde mergeau, îşi aduceau femei. Cutare dintre aceste asocieri întîmplătoare putea deveni legitimă dacă tatăl sau unchiul lor se înţelegea cu rubedeniile fetei cucerite, potolind resentimentele, plătind *Morgengabe*. Pactul limita dezordinile. Însă căpeteniile de familii îşi rezervau dreptul să rupă legătura, să o înlocuiască printr-un pact de calitate superioară. Vegheau ca în patul feciorilor lor să nu intre ferm, definitiv, decît femei al căror avantaj fusese cu grijă cîntărit. Doar acestora le revenea rangul de soţii. Pentru a le face loc, concubinele erau eventual îndepărtate.

Acordul de concubinaj nu se încheia fără rituri. Dar cele prin care era pecetluită căsătoria legitimă erau diferite: pe de o parte, în mod necesar preliminare, pe de altă parte, mult mai ample şi mai notorii. Era important ca viitoarea soţie să fie întîi în mod solemn cedată — aceasta era logodna — apoi în mod solemn condusă la patul conjugal — aceasta era nunta. În jurul patului nupţial, se desfăşura, se prelungea sărbătoarea, zgomotoasă, adunînd nuntaşi cît mai multi, chemaţi să constate împreunarea carnală, să se bucure de ea şi, prin excesele propriei sale plăceri, să capteze darurile misterioase capabile să facă această uniune fecundă. Despre aceasta era vorba: despre carne şi despre sînge. Pentru războinici, ca şi pentru preoţi, funcţia căsătoriei era procreaţia. Femeia era dusă cu alai în casa mirelui pentru a naşte acolo moştenitori de nădejde. Primită pentru aceasta. Pe deplin absorbită de progenitura pe care o aştepta. Lucrul acesta reiese dintr-un pasaj din *Manualul* lui Dhuoda. În cartea a VIII-a, această mare doamnă, contemporană cu Carol cel Pleşuv, îl învăţa pe fiul ei cum să se roage, pentru cine trebuie să cînte psalmi:

„Roagă-te — îi spunea ea — pentru părinţii tatălui tău care i-au lăsat avutul lor în legiuită moştenire" — apare aici limpede legătura dintre amintirea strămoşilor şi transmiterea patrimoniului: roagă-te pentru părinţii tatălui tău, pentru că tatăl tău a primit de la ei ceea ce te va face bogat şi puternic la rîndul tău. Şi Dhuoda continuă: „Cine erau ei, ce nume purtau, vei găsi scris la sfîrşitul acestei cărţi." Defuncţii enumeraţi în cartea a X-a a aceleiaşi lucrări sunt, într-adevăr, bunicul şi bunica dinspre partea tatălui, unchii şi mătuşile paterne. Orice referinţă la cealaltă ascendenţă este îndepărtată. Şi chiar de către această soţie: ea nu spune un cuvînt fiului său despre propriii ei strămoşi.

Integrarea femeii în casa bărbatului care avea singur dreptul să o fecundeze mergea uneori pînă la schimbarea numelui ei personal (nu exista pe vremea aceea numele de familie, transmis din generaţie în generaţie): Mathilda devenea astfel Blanche sau Rose. Ruptură, captură. Totuşi, pentru ca femeia aceasta să-şi menţină rolul în casa unde fusese primită, populînd-o cu copii legitimi, era nevoie de pîntecele ei, era nevoie de sîngele ei. În vlăstarele sale, ceea ce îi venea prin sîngele de la propriii străbuni se amesteca, aşadar, ineluctabil cu ceea ce soţul ei, prin sîngele lui, deţinea de la ai săi. Unire foarte făţiş proclamată prin alegerea care se făcea cînd li se dădea un nume acestor băieţi şi acestor fete. Erau alese nume de strămoşi din amîndouă ramurile. Familia îşi apropriase soţia dîndu-i alt nume, însă ea vedea pătrunzînd în interiorul ei, reîncarnaţi în persoana descendenţilor ei omonimi, nişte străini. Această intruziune inevitabilă impunea o mare prudenţă şi lungi tratative, înainte ca ceremonia nupţială să nu contopească sexele şi să amestece sîngele. Era datoria celor care răspundeau de onoarea fiecărei entităţi familiale să poarte negocieri. La capătul lor, aveau loc o altă ceremonie, alte rituri. Acestea însă nu ca mai tîrziu, în cazul ceremoniei nupţiale însoţite de exaltări de bucurie şi de zarvă mare, ci de gravitate. Ele se desfăşurau în aria înţelepciunii şi a tratativelor, a credinţei jurate şi a păcii. În casa viitoarei soţii, se adunau rudele viitorului soţ. Se schimbau păreri. Ele angajau perso-

nal pe bărbatul şi pe femeia pe care se hotărîseră să-i unească, dar şi mai mult pe oamenii care deţineau asupra fiecăruia dintre cei doi puterea, *Munt*-ul, cum se spunea în vechea germană. Asistenţa, mai puţin numeroasă decît la nuntă, era totuşi prea numeroasă pentru ca toţi să audă cuvintele. Cel puţin puteau să vadă gesturile care le însoţeau, gesturi de devestitură şi de investitură, şi obiectele care, trecînd dintr-o mînă într-alta, semnificau transferul posesiunii. Ceremonialul acesta de acord era uneori cu mult anterior consumării nunţii, ceea ce nu era lipsit de riscuri: un om întreprinzător putea să apară şi să răpească fata. Pe *desponsata*. Cum să traducem? „Logodnică", „făgăduită"? Cuvintele acestea şi-au pierdut în zilele noastre din forţă. Iar *desponsatio* era expresia unei legături puternice. Femeia era de pe acum dată.

Introdusă cu atîtea precauţiuni în casă, soţia rămînea suspectă. O adversară. Bărbaţii trăiau conjugalitatea ca pe o înfruntare, aspră, cerînd o vigilenţă asiduă. Într-adevăr, se simte, ascuns în adîncul psihologiei masculine, sentimentul că femeia — în ciuda faptului că imaginea globală pe care şi-o făcuseră despre structurile cosmosului o situa pe femeie în partea nopţii, a apei, a lunii, a tot ce este rece şi albastru — este mai ardentă, devorantă. Soţul ei se temea că nu poate să-i potolească singur focul. Cînd Jonas de Orléans îl punea în gardă pe soţ împotriva epuizării care îl ameninţă dacă nu procedează cu moderaţie, putea fi sigur că va fi ascultat. Dar soţul ştia de asemenea că partenera pe care o înfrunta în arena patului nupţial nu joacă un joc cinstit, că se preface, că se sustrage. Frica de o lovitură pe la spate, de o trădare.

Concordanţa dintre morala preoţilor şi cea a războinicilor, bătrîni şi tineri, nu era nicăieri mai strînsă decît în această atitudine, în care se îmbină neîncrederea în femeie şi disprețul pentru ea, fiinţă primejdioasă şi fragilă. Atitudine justificată prin toate mijloacele şi, copilăreşte, prin etimologia pe care o manipulau savanţii epocii. Cuvîntul latin care îl desemna pe mascul, *vir*, trimitea pentru ei la *virtus*, adică la forţă, la rectitudine, în timp ce femininul *mulier* era asociat cu *mollitia*,

care sugerează moliciune, flexibilitate, eschivare. Neîncrederea şi dispreţul îi făceau să considere necesar să supună femeia, să o ţină în căpăstru, cum ne îndeamnă să facem frazele din *Geneză* sau din *Scrisori* pe care le repetau oamenii Bisericii. Laicii aplaudau la orice putea lăsa să se creadă că Dumnezeu s-a arătat mai sever în privinţa fornicaţiei feminine şi că el cere să fie pedepsită. Iar episcopii se simţeau obligaţi să vegheze asupra văduvelor şi a soţiilor repudiate, pentru că datoria lor era aceea de a-i ocroti pe cei slabi, pe „sărmani" cum spuneau ei, şi le lăsau bărbaţilor casei grija de a dresa femeile, de a le pedepsi, întocmai cum erau dresaţi şi pedepsiţi copiii, sclavii şi vitele. Era vorba aici de un drept de justiţie pe care nimeni nu-l punea la îndoială, primordial, absolut, excluzînd orice recurs la puterea publică. Cînd o femeie a îndrăznit să poarte plîngere publică, la Attigny, împotriva soţului ei, în privinţa a ceea ce se petrecea în casă şi poate şi în pat, s-a stîrnit, cum am mai spus, un scandal. Episcopii înşişi, indignaţi, au lăsat cauza pe mîinile bărbaţilor însuraţi, care fără nici o îndoială au dat-o pe mîna soţului şi a apropiaţilor săi.

Onoarea casei depinde într-adevăr, într-o bună măsură, de conduita femeilor. Marea primejdie era ca ele să se lase în voia păcatului, a păcatului trupesc, spre care temperamentul lor le înclină. Pentru a se feri de ruşine, laicii considerau că este nevoie să controleze cu stricteţe sexualitatea feminină. Ca şi preoţii, ei socoteau căsătoria drept un remediu al fornicaţiei. Al fornicaţiei de care se temeau: cea a femeilor. Datoria taţilor era, prin urmare, să-şi mărite fetele pentru a se păzi de dezonoarea a cărei cauză riscau să fie. Abia murise, şi Carol cel Mare a fost criticat în mod public: greşise, pentru că, neîngrijindu-se să-şi pună fetele, printr-o căsătorie legitimă, sub controlul unui soţ, el le abandonase perfidiei lor native; el purta responsabilitatea conduitei lor, despre care unii socoteau că pătase în oarecare măsură onoarea casei regale. Soţilor le revenea datoria de a-şi apăra soţia de ispită: ea era ameninţată; ea nu trăia departe de bărbaţi. În casele aristocratice, soţia stăpînului îi primea pe oaspeţi. Asemenea

reginei, ale cărei funcţii în palatul carolingian le descrie Hincmar, ea veghea asupra rezervelor casei, asupra tezaurului. Îi revenea datoria de a înmagazina toate prestaţiile, toate ofrandele şi de a le prevedea redistribuţia. Fiind stăpînă pe o ceată considerabilă de slujitori bărbaţi, ea întreţinea raporturi cotidiene cu şeful acestora, camerierul. Ce relaţii putea ea să aibă cu acest bărbat în încăperea secretă, obscură, unde erau strînse proviziile, giuvaierele, instrumentele şi atributele puterii? În bună voie puteau să circule suspiciunile, bîrfele, cum ar fi cele care s-au colportat de-a lungul întregului imperiu carolingian cu privire la Judith, soţia lui Carol cel Pleşuv, şi la camerierul Bernard. Primejdie mare. Iar răul cel mai mare era că femeia putea fi fecundată de către un altul decît soţul ei, că nişte copii de alt sînge decît al tatălui, al stăpînului, ar ajunge într-o zi să poarte numele strămoşilor săi şi să le moştenească averea. Nobilii plecau cu atenţie urechea la ceea ce preoţii repetau despre vinovăţia Evei.

La urma urmelor, totul ne îngăduie să credem că mai-marii Bisericii carolingiene erau ascultaţi îndeobşte atunci cînd expuneau concepţia lor despre căsătorie căpeteniilor caselor nobile, dar nu şi atunci cînd ajungeau să condamne ceea ce ei numeau adulterul masculin, cu alte cuvinte repudierea şi ceea ce considerau ei incest. În privinţa acestor două puncte, cele două morale nu se puteau ajusta. Grija cea mai de seamă a aristocraţiei — transmiterea din bărbat în bărbat a vitejiei ancestrale — impunea într-adevăr repudierea femeii care întîrzia să nască băieţi şi, uneori, schimbarea soţiei atunci cînd se ivea prilejul unei alianţe mai onorabile; ea impunea de asemenea, cînd era vorba de a amesteca sîngele a două neamuri, de a alege înlăuntrul aceleiaşi obîrşii, de a-ţi lua soţie dinlăuntrul propriului tău neam, imediat ce se trecea dincolo de al treilea grad de consangvinitate.

Creştinarea practicilor matrimoniale a fost, din cîte se pare, uşoară în straturile mai de jos ale societăţii, printre oamenii care nu posedau mare lucru, mai ales printre aceia care nu posedau nimic, toţi aserviţii care nu aveau nici măcar

libertatea de a dispune de propriul lor corp. În sînul poporului, despre care ştim foarte puţin, căsătoria potrivit cerinţelor Bisericii a luat fără greutate locul formelor foarte profane de împerechere, al concubinajului. Inventarele alcătuite în secolul al IX-lea îi arătau pe ţăranii de pe marile moşii încadraţi în celule conjugale bine întemeiate. Strîngerea legăturii familiale servea în acest caz interesele stăpînilor: ea ajuta la fixarea supuşilor, la înrădăcinarea lor în bucata de pămînt dată lor în arendă; ea favoriza înmulţirea lor, adică sporirea capitalului domanial. La acest nivel al societăţii, creştinarea căsătoriei întărea raporturile de producţie. Ea le deranja numai atunci cînd, contrariind strategiile caselor nobile, ea ameninţa să le slăbească. Iată de ce conflictele pe care le percepem în secolul al IX-lea între cele două morale se situează în vîrful piramidei sociale, opunîndu-le prelaţilor pe regi şi pe cei mai mari dintre seniori.

Sub domnia lui Ludovic cel Pios — porecla este revelatoare —, în momentul în care căpătau simultan consistenţă noţiunea de imperiu şi cea a datoriilor prescrise regelui sacralizat, palatul carolingian se deschise larg îndemnurilor episcopilor. Împăratul îl purificase, izgonind pe femeile de petrecere ale tatălui său, instalînd în mînăstiri pe surorile sale, a căror conduită o considera deşănţată. Cînd Eginhard scrie viaţa lui Carol cel Mare, el lasă în mod abil ca în elogiu să se strecoare ceva din reprobarea de care în acel moment era convenabil să dai dovadă cu privire la comportamentul sexual al eroului său; textul intitulat *Visio Wettini* propune ideea că marele împărat a păcătuit, că deocamdată era supus la *purgatio*: intrarea în Paradis îi este refuzată cîtă vreme nu se va fi spălat de vina lui — secretă, dar fără nici o îndoială de natură sexuală. Şi se ştie cît de departe a ajuns această suspiciune: Carol cel Mare s-ar fi unit cu sora lui; din această copulaţie incestuoasă s-a născut Roland, nepotul şi totodată fiul său.

Docilitatea face totuşi curînd loc nesupunerii şi simţim cum înfruntarea se înăspreşte în vremea lui Carol cel Pleşuv. Împotriva foarte marilor principi care, mai puţin „pioşi", nu

şovăie să-şi repudieze nevestele, Hincmar scrie *Tratatul despre divorţ*: „Căsătoria contractată în mod legitim nu poate sub nici un cuvînt să fie dezlegată decît prin separare spirituală consimţită de ambele părţi [cînd soţul şi soţia hotărăsc împreună să se călugărească] sau prin fornicaţie corporală atestată prin mărturisire manifestă sau prin dovada evidentă a faptului [...] în afară de aceste cazuri, bărbatul este obligat să-şi păstreze soţia", *volens nolens*, chiar dacă este *iracunda* [certăreaţă], scorpie insuportabilă, *malis moribus* [cu năravuri rele], neruşinată, *luxuriosa*, *gulosa*, adică lacomă de plăceri lumeşti. Iar „dacă soţul se desparte de femeia care l-a înşelat, el nu trebuie să se recăsătorească". Astfel regelui Lotharingiei i-a fost interzis să-şi repudieze soţia legitimă, sterilă, pentru a se căsători în mod legitim cu concubina de la care avea deja copii. Prin glasul papei Ioan al VIII-lea, Biserica începea să-i confunde, pentru a-i priva de orice drepturi, pe fiii născuţi dintr-un concubinaj cu adevăraţii bastarzi, roade ale unei întîlniri pasagere[10]. Aceste rigori constituiau o noutate. Ele erau simultane tendinţei ascetice. Se încheia o perioadă, frumoasa epocă a episcopatului, în timpul căreia realismul marilor prelaţi, discernămîntul lor, simţul posibilului, autorizaseră acomodări între doctrina Bisericii şi practicile nobilimii.

În palatul de la Compiègne, în preajma lui Carol cel Pleşuv îmbătrînind, Ioan Scotus Erigena, un foarte mare învăţat, reflectează asupra textelor greceşti, pe care este aproape singurul în stare să le citească. Visează la apropiata întoarcere a lui Hristos. Îşi formează convingerea că, pentru a primi lumina, trebuie să întorci încă de pe acum spatele lumii vizibile, să te eliberezi de povara ei, adică de trup. Atunci cînd, în tratatul său *De divisione naturae* [*Despre împărţirea naturii*], meditează asupra lui Adam în grădina Edenului, asupra omului într-o stare de perfecţiune iniţială de care păcatul avea să-l lipsească, dar a cărei nostalgie vie îi rămîne, şi către care fiecare trebuie să năzuiască din răsputeri, Ioan Scotus nu exclude posibilitatea ca trupul lui Adam şi al Evei să se fi

putut uni în Paradis, însă pretinde că Adam era capabil să-şi mişte sexul ca şi pe celelalte organe ale corpului, doar prin voinţa lui, fără tulburare şi fără ardoare: „În toată liniştea trupului şi a sufletului, fără să-i strice fecioria, soţul avea, sau mai degrabă ar fi avut, posibilitatea să-şi fecundeze soţia[11]." El îşi închipuie astfel o reproducere a speciei umane nu *sine coitu*, nu fără împreunarea sexelor, însă *sine ardore*, fără înflăcărarea plăcerii. În privinţa aceasta, nu se îndepărtează de linia augustiniană. El se aventurează mult mai departe cînd prevesteşte că „la reînviere, sexul va fi abolit şi natura unificată[12]". În sînul naturii, fractura este cea care separă sexele; sfîrşitul lumii va anula bisexualitatea; mai exact, va anula femininul; cînd luminile se vor revărsa, se va isprăvi cu această nedesăvîrşire, cu această pată de pe limpezimea creaţiunii care este feminitatea. Ioan Scotus declara formal: „Va exista numai bărbatul, aşa cum ar fi fost să fie dacă n-ar fi păcătuit." Pe fundalul gîndirii sale, se profilează imaginea androginului din primele zile. Eva, coastă a lui Adam. A avut ea oare în Paradis o existenţă proprie? A fost ea cu adevărat separată? Ar fi fost ea separată fără păcatul originar? Căderea este oare pentru Ioan Scotus altceva decît această secţionare: sexualizarea speciei? Iar reproducerea la care visează, unirea trupurilor în lipsa plăcerii, nu cumva nu este altceva decît întoarcerea la origini, la fiinţa unică şi asexuată? Dar aici, pe pămînt, reunificarea nu se poate produce. Trebuie s-o aşteptăm, să sperăm la ea aşa cum sperăm la sfîrşitul lumii carnale. Trebuie să ne pregătim pentru ea. Abţinîndu-ne. Renunţînd să mai continuăm multă vreme prin actul sexual căutarea zadarnică, în aceste poziţii groteşti, cu aceste gesturi frenetice, ca acelea ale unor damnaţi. Comparată cu împerecherea paradisiacă, căsătoria bărbatului şi a femeii este un simulacru. Ea este, din nou, condamnată.

Condamnarea căsătoriei şi-a precizat tot mai bine contururile în cursul secolului al X-lea, atunci cînd, în fărîmiţarea ordinii carolingiene, valul monahismului creştea încetul cu încetul pînă la a se revărsa asupra întregului corp ecleziastic. Ce sunt călugării, cei puri, decît „eunucii" despre care vor-

beşte Iisus? Au îndepărtat de la ei orice sexualitate: Eudes de Cluny, obsedat de pîngărire, repeta fără încetare că, fără sex, puterea Diavolului asupra omului ar fi mai puţin fermă. În ultimii ani ai secolului al X-lea, Abbon, starețul de la Saint-Benoît-sur-Loire, ajunge să facă să coincidă ierarhia socială şi scara perfecţiunilor spirituale, pe care o urci eliberîndu-te de sex. Călugării cei buni sunt nu numai abstinenţi, ei sunt şi virgini. Lor le revine primul loc. Şi pentru că ei deţin întîiul rang în cortegiul care duce omenirea către mîntuire, cei care urmează trebuie să-i imite. Cît îi priveşte pe bărbaţii, pe femeile, vrednici de dispreţ, care au hotărît să se căsătorească, ei sunt departe, departe, în coada procesiunii, abia ieşiţi din tenebre, în aşa măsură încît cu greu îi poţi distinge de cei care, pur şi simplu, se dedau păcatului fornicaţiei. Adulteră sau nu, căsătoria aparţine răului. Se aude, reluat, cuvîntul Sfîntului Ieronim: „Oricine îşi iubeşte prea mult soţia este vinovat de adulter." Dacă vor să se apropie de bine, cei căsătoriţi trebuie să se despartă. Şi mulţi chiar fac asta, antrenaţi de curentul din ce în ce mai puternic care, în aşteptarea sfîrşitului lumii, îi îndemna la penitenţă.

În timp ce dispreţul pentru viaţa lumească, respingerea trupului se propagau pornind de la mînăstirile reformate, voinţa tot mai fermă de a se spăla de orice pîngărire explică fără îndoială faptul că interdicţia incestului, formulată din vîrful buzelor în secolul al XI-lea, a fost repetată mereu mai apăsat în conciliile france ulterioare. Cel de la Trosly, din 909, pentru a evita căsătoriile consangvine, îndeamnă la a căuta cu atenţie dacă viitorii soţ şi soţie nu sunt cumva rude, şi însărcinează cu această cercetare (*inquisitio*) prealabilă un preot, care trebuie să fie neapărat prezent la ceremoniile de logodnă. La Conciliul de la Ingelheim, în 948, acelaşi consemn: familiile sunt îndemnate imperios să-şi limpezească amintirea ascendenţei. În cursul acestor ani, au început să se instaleze încetul cu încetul procedurile pe care le dezvăluie scrisorile lui Yves de Chartres: solicitarea memoriei genealogice, calculul gradului de înrudire, dovedirea lui prin jurămînt.

Ce ştim noi despre neliniştea oamenilor care vedeau că se apropie a o mia aniversare a pătimirii lui Hristos? Ştim măcar că atunci a ajuns la paroxism mişcarea penitenţială. Raoul Glaber, martor excelent prin aceea că, asemenea tuturor contemporanilor săi, atribuie factorilor spirituali o influenţă decisivă, insistă mult asupra caracterului de abstinenţă al mişcării pentru pacea lui Dumnezeu. În marile adunări reunite pe pajiştile din preajma relicvelor de sfinţi, unde oamenii se angajau să limiteze violenţele, se proclamă în acelaşi timp necesitatea de a reprima toate elementele trupului şi ale sîngelui. Prelaţii care îndemnau la depunerea armelor, la post, apelau cu acelaşi glas la stăpînirea avîntului sexual. Pentru Glaber, într-adevăr, dezordinea lumii provine din această agitaţie senzuală care se vede că afectează atît clerul înalt cît şi nobilimea. Pentru a potoli mînia Cerului, pentru ca să se lege din nou alianţa dintre Dumnezeu şi oameni, trebuie ca oamenii să se purifice. Să renunţe. Mai mult decît oricînd căsătoria trebuie controlată. Remediu al concupiscenţei, căsătoria este pentru Abbon forma cea mai elementară, gradul cel mai de jos al ascezei. Iar conjugalitatea însăşi trebuie să fie trăită ca un exerciţiu de asceză.

Pentru a urmări de aproape istoria unei morale şi aceea a unei practici în raporturile lor cu istoria structurilor materiale, mă hotărăsc să pornesc din acest moment, de la începutul secolului al XI-lea. El este, în sensul cel mai puternic al cuvîntului, un moment critic: criza este această veritabilă revoluţie care a dus la instalarea, în vuiet şi în vehemenţă, a ceea ce numim feudalitate. Această frămîntare socială, toată tulburarea pe care conciliile de pace, pe care macerările colective aspirau s-o evite, a rămas totuşi mascată, în timpul primului sfert al secolului al XI-lea, de ceea ce supravieţuia din armăturile politice şi culturale carolingiene. Ba chiar, o dată trecut şocul incursiunilor normande şi al degenerescenţei dinastice, s-a produs în aparenţă un fel de renaştere a vremii carolingiene: această epocă de nelinişti a fost poate trăită ca un fel de întoarcere la ordinea monarhică. Este cel puţin impresia pe care o lăsa citirea lui Raoul Glaber. El înfăţişează creştină-

tatea anului o mie condusă către mîntuirea ei de două călăuze asociate: regele Franţei, Robert, regele Germaniei, Henric. Ceilalţi suverani abia dacă pot fi puşi la socoteală: poporul franc conduce mersul istoriei. Aceşti doi regi sunt din acelaşi sînge, veri de al doilea; sunt de aceeaşi vîrstă, cu o diferenţă de cîteva luni: în anul o mie ei au douăzeci şi şapte, douăzeci şi opt de ani. Conlucrează la buna organizare a societăţii creştine. Mă voi ocupa întîi de Henric, apoi de Robert, pentru a călăuzi primii paşi ai acestei cercetări.

SECOLUL AL XI-LEA

III

Căsătoria în lumina *Decretului* lui Bourchard

Henric a fost prezentat ca un model de soţ creştin. Pentru felul exemplar în care şi-a trăit conjugalitatea, a fost venerat ca un sfînt. Mult mai tîrziu, este adevărat: papa cistercian Eugen al III-lea l-a canonizat în 1146. Cu acest prilej, i s-a scris biografia. Acest text relevă, prin urmare, concepţia pe care unii clerici şi-o făceau despre căsătorie în secolul al XII-lea, nu în anul o mie. Şi mai recentă este imaginea dată despre soţie, Cunegonda. Din 1200 datează *Vita* şi bula care o canonizează[1]. Se citeşte aici elogiul castităţii conjugale absolute. Cunegonda — stă scris — „şi-a consacrat virginitatea regelui cerului şi a păstrat-o pînă la sfîrşit, cu consimţămîntul castului ei soţ"; biografia acestei „fecioare" celebre, „cei ce se castrează din pricina Împărăţiei Cerurilor", şi bula lui Inocent al III-lea relatează că, atunci cînd a avut loc procesul de canonizare, martori, întemeindu-se „pe renume şi pe scrieri", au venit să afirme că regina Cunegonda „a fost într-adevăr legată prin căsătorie cu sfîntul Henric împărat, dar n-a avut cu el nici o legătură trupească"; bula reproduce, de asemenea, discursul pe care l-ar fi ţinut Henric, pe patul de moarte, rudelor soţiei sale: „Vi-o dau înapoi aşa cum mi-aţi încredinţat-o, mi-aţi dat-o fecioară, v-o dau înapoi fecioară"; în sfîrşit, bula menţionează un miracol: suspectă de adulter, Cunegonda, pentru a se disculpa, s-a supus judecăţii lui Dumnezeu, şi anume ordaliei cu fierul roşu: a călcat peste el, desculţă, fără să păţească nimic.

Primele urme ale acestei poveşti de căsătorie albă nu sunt mai vechi decît sfîrşitul secolului al XI-lea. Legenda, evocată îndeosebi de Leon din Ostia în cronica mînăstirii benedictine de la Monte Cassino, pare să se fi format printre promotorii reformei ecleziastice. Cronica este o mărturie excelentă a

imaginii care se putea avea pe atunci, în aceste medii rigoriste, despre conjugalitatea ideală. Însă nimic din toate acestea nu se găseşte în scrierile contemporane cu Henric şi Cunegonda sau redactate nu mult după moartea lor. Nici Thietmar din Mersenburg, nici Arnold din Alberstadt nu fac nici cea mai mică aluzie. Cît despre Raoul Glaber, departe de a preaslăvi castitatea celor doi soţi, deplora sterilitatea căsniciei lor. Acesta a fost accidentul care a stat la originea legendei. Împăratul Henric a murit fără a avea copii, iar regalitatea germanică le-a revenit mai tîrziu lui Henric al IV-lea, lui Henric al V-lea, adversari îndîrjiţi ai papilor reformatori: împotriva lor a fost celebrată sfinţenia împăratului din anul o mie.

Cei care au proclamat-o ar fi putut doar să semnaleze că suveranul nu şi-a repudiat soţia sterilă. Această supunere la poruncile ecleziastice începea să devină comună abia pe la mijlocul secolului al XII-lea. În anul o mie, ea era semnul unei devoţiuni ieşite din comun. Henric a fost crescut de oameni ai Bisericii, în catedrala din Hildesheim; a fost prieten cu marii abaţi, Odilon de Cluny, Richard de Saint-Vannes, care au purificat mînăstirile; moştenind de la tatăl său demnitatea ducală în Bavaria, a trebuit, vrînd-nevrînd, să se însoare. S-a hotărît tîrziu, pe cînd avea 23 de ani; a fost atent să evite incestul, acceptînd din cauza aceasta să-şi ia soţie dintr-un rang mai de jos al nobilimii. În 1002, cînd episcopii s-au văzut obligaţi să-i dea un urmaş lui Otto al III-lea, faptul că Henric, vărul său de al doilea, nu avea nici el copii după opt ani de căsătorie şi a refuzat să se despartă de soţia lui făcea din el un candidat excelent: nădejdea unui tron din nou vacant îi ispitea pe electori.

O dată urcat pe tron, Henric şi-a reglat conduita după o concepţie mistică a funcţiei regale, a cărei expresie superbă se vede în operele de artă sacră pe care le-a comandat, manuscrisele Pericopelor, altarul de aur de la Basel şi acea mantie extraordinară ale cărei broderii, cu prilejul solemnităţilor mai de seamă, învăluia trupul suveranului în constelaţiile firmamentului. Antrenat de curentul milenarist, convins că este

împăratul de la sfîrşitul timpurilor, el s-a străduit, în aşteptarea zilei din urmă, să restabilească ordinea în această lume, să restaureze pacea în mijlocul poporului lui Dumnezeu, să-l purifice. Pentru a duce la capăt această misiune, era important ca el însuşi să fie foarte pur, un motiv mai mult de a nu o repudia pe Cunegonda. El a săvîrşit opera de renovare în bună înţelegere cu episcopii. Le-a sporit puterea temporală, abandonîndu-le, în oraşele lor, prerogativele regale. Şi-a dat silinţa să-i aleagă bine, printre clericii cei mai buni ai capelei regale, pentru înţelepciunea lor. Recruta pe cei mai capabili să se achite de sarcinile pastorale, de a aduna turma laicilor, de a le supraveghea moravurile, de a-i îndepărta de rău. În iminenţa Judecăţii de Apoi, politica şi etica se confundau.

Unul dintre aceşti episcopi, cel de Worms, Bourchard, prezintă un interes direct pentru cercetarea de faţă. Provenind din foarte înalta nobilime, educat la mînăstirea din Lobbes, în Lotharingia, unde se vorbea romana, o limbă derivată din latină — şi se simte sub latina lui Bourchard amprenta tenace a acestei prime formări —, nu călugăr, ci slujindu-l pe Dumnezeu în viaţa profană, Henric al II-lea, la înscăunarea sa, l-a găsit stabilit în catedrala regală. Asemenea prelaţilor carolingieni, se războia cu lumea trupească; nu îi întorcea spatele; nu-i lăsa pe canonicii lui să se refugieze în mînăstiri. Rolul său, aşa credea, era acela de a reforma societatea creştină, prin cuvînt, prin predică, prin turnee periodice în dioceza sa, pentru control şi instruire. Bourchard, între 1107 şi 1112, a pus la punct instrumentul unei asemenea activităţi pastorale, o culegere de texte normative intitulate *Decretum*[2]. Iată de ce îmi îndrept atenţia către acest prelat renan: cartea alcătuită în catedrala sa îmi permite să întrevăd prin tenebre şi să-mi fac o idee mai limpede despre practicile căsătoriei.

Bourchard n-a lucrat singur la această compilaţie. Vecinul său, episcopul din Spire, l-a ajutat, prietenul lui, episcopul de Liège, i-a pus la dispoziţie un călugăr din Lobbes care să-i fie de ajutor. Totuşi scrierea, într-o vreme în care scaunele episcopale erau autonome, în care preeminenţa episcopului din

Roma, adică a papei, era numai doctrinară, a fost o scriere personală: episcopul făurea pentru el însuşi, pentru propria lui acţiune, un instrument personal, fără cea mai mică intenţie de a alcătui un cod aplicabil întregii Biserici. Atunci cînd prelatul trebuie să dea un verdict, să pedepsească, să distribuie penitenţele care şterg, aici pe pămînt, păcatul săvîrşit, el simte, dacă este conştiincios, nevoia de a se referi la nişte precedente, la sentinţele pronunţate de cei vechi, aşadar de a avea la îndemînă, pentru fiecare caz, un text *auctoritativus*, cum se spunea pe atunci, un text care să aibă autoritate recunoscută. Prin urmare, caută în cărţile pe care le are în preajmă; adună fişe, le clasifică în felul care i se pare mai comod; organizează în felul acesta ceea ce s-a convenit să poarte numele de colecţie canonică, o culegere de „canoane", de precepte scoase din *Scriptură*, din scrierile Părinţilor Bisericii, din actele conciliilor şi din cele ale papilor. Folosirea unor asemenea manuale data de multă vreme, strict ajustate nevoilor autorilor lor, dar putînd fi utilizate şi de alţii[3]. De cîteva decenii, ele se ameliorau, în special în provincia în care Bourchard îşi făcuse studiile. Se statornicea obiceiul de a decupa marile texte reglementative, de a repartiza sistematic aceste extrase, de a aşeza faţă în faţă, într-o chestiune dată, dispoziţiile restrictive şi cele permisive, în sfîrşit, de a recurge cît mai amplu la deciziile conciliilor recente, din secolele al IX-lea şi al X-lea. Aşa se prezintă colecţia lui Bourchard de Worms: pentru fiecare caz, sub o rubrică expunînd pe scurt motivele alegerii, un mic dosar capabil de a-l ajuta pe episcop, prin confruntarea unor autorităţi discordante, să corecteze cu *discretio*, adică distingînd cu prudenţă dacă este bine să fie indulgent sau sever[4]. O alegere liberă, pentru că nu exista încă o legislaţie generală.

Bourchard este, într-adevăr, foarte liber: alege după voia lui din scrierile anterioare. Merge chiar mai departe? Marc Bloch îi reproşează acest lucru: „Culegerea canonică, alcătuită între 1008 şi 1012 de sfîntul episcop Bourchard de Worms, este plină de atribuţii înşelătoare şi de remanieri aproape cinice.[5]" Şi, într-adevăr, decizii recente sunt plasate

uneori sub acoperirea unor autorităţi venerabile; pe alocuri sunt suprimate sau adăugate cuvinte, pentru a preciza enunţul, pentru a-l acomoda. Putem oare vorbi de cinism? Epoca, pur şi simplu, nu profesa un respect orb pentru literă. O interesa doar spiritul textului, cel pe care i-l atribuia. Iar Bourchard era preocupat de eficacitatea practică. Prin mici manipulări, perfecţiona instrumentul, rezervîndu-şi dreptul de a-l folosi cît mai bine, cu credinţă şi caritate.

I-a fost foarte curînd preluat şi folosit de alţii. Manuscrisul *Decretului* a fost copiat. Copiile, retuşate pentru a se adapta condiţiilor locale, s-au răspîndit prin bibliotecile episcopale de pretutindeni; au servit pînă la mijlocul secolului al XII-lea, cînd s-a difuzat colecţia lui Gratian. Succesul lor a fost imens, în Imperiu, în Germania, în Italia, dar şi în Lotharingia. De acolo s-a răspîndit în Franţa de Nord. *Decretul* s-a bucurat aici de o folosire curentă: Yves de Chartres a scos din el cea mai mare parte din referinţele lui. Textul acesta a susţinut, aşadar, reflexia şi acţiunea conducătorilor Bisericii în regiunea de care mă ocup. Acesta este motivul pentru care o iau în considerare. Şi cu atît mai multă atenţie cu cît acorda un mare spaţiu căsătoriei.

Lucrul se vede de la primele pagini, în capitolul 94 al cărţii întîi. În acest punct, Bourchard tratează despre sistemul de delaţiune pe care l-a instituit în dioceza lui pentru a pregăti vizitele pastorale. În fiecare parohie, şapte oameni aleşi se angajează prin jurămînt să-i denunţe episcopului, cînd va veni la faţa locului, delictele. Pentru a-i ajuta pe juraţi să ducă la bun capăt această *inquisitio*, Bourchard face lista întrebărilor pe care trebuie să şi le pună lor înşile şi să le pună vecinilor lor[6]. Optzeci şi opt de infracţiuni sunt astfel clasate, în ordinea descrescîndă a gravităţii lor, de la omor pînă la greşeli foarte mărunte, cum ar fi aceea de a fi omis să oferi pîinea sfinţită. Primele patrusprezece întrebări se referă la omor, păcat grav, şi care, prin încrucişarea de răzbunări pe care o declanşează, pune în grea primejdie ordinea socială. Dar, imediat după aceea, în al doilea rang de importanţă, vin cele douăzeci şi trei de întrebări, mai mult de un sfert din

întregul chestionar, privitoare la căsătorie şi la fornicaţie. Şi aici, plecînd de la abaterea cea mai gravă, adulterul (întrebarea 15), pentru a ajunge (întrebarea 37) la următoarea suspiciune: cutare om n-a favorizat cumva, în casa lui, comiterea adulterului, nesupraveghindu-şi destul de îndeaproape slujitoarele sau femeile din familia lui — neglijenţă lipsită de gravitate şi degrabă iertată prin obligaţia, aceasta primordială, de a-şi trata cît mai bine oaspeţii. Se vădeşte astfel o scară de culpabilitate descensivă. Cel mai vinovat este omul căsătorit care ia nevasta altuia; cel care întreţine în casa lui o concubină este mai puţin vinovat; vin apoi la rînd cei care repudiază şi apoi se recăsătoresc, apoi cei care doar repudiază. De mult mai mică gravitate, fornicaţia vine mai încolo; şi aici două grade de culpabilitate: unul dintre parteneri este căsătorit; nici unul dintre ei nu este. Foarte venial în sfîrşit, pentru că foarte frecvent, în casele mari, pline de slujitoare, jocul la care se dedau împreună adolescente şi femei celibatare. Exigenţa primordială, reiese clar, este monogamia: atenţia represivă slăbeşte de îndată ce legătura conjugală nu mai este în cauză. Căsătoria este concepută ca un remediu la dorinţa sexuală. Ea ordonează, disciplinează, menţine pacea. Prin căsătorie, bărbatul şi femeia sunt îndepărtaţi de aria unde oamenii se împerechează slobozi, fără nici o regulă, în dezordine. Întrebările care urmează se referă la rapt, la ruptura de *desponsatio*, la incest — întîi cel spiritual (potrivit acestei ierarhii, spiritul vine înaintea cărnii): să-ţi iei de nevastă naşa sau fina, fie ea de botez sau de confirmare; apoi cel carnal —, la împerecherile împotriva naturii, în sfîrşit, în partea cea mai de jos a scării, la prostituţie. Dacă adăugăm ceea ce, în alte părţi ale chestionarului, se referă la uciderea soţului sau a soţiei, la avort, la infanticid, la maşinaţiile prin care nevestele speră să cîştige inima bărbatului lor, sau să-l împiedice să zămislească şi pe ele însele să rămînă însărcinate (întrebarea privitoare la manevrele anticoncepţionale sau avortive intervine acolo unde este vorba despre omor, în josul listei, înaintea uciderii unui sclav sau a sinuciderii), însă abia după (aici ierarhia este grăitoare) paricid, care are întîietate, uciderea

unui preot, aceea a propriului tău copil, cea a soţului sau a soţiei; astfel, treizeci de întrebări din optzeci şi opt se referă la sexualitate. În miezul noţiunii de păcat, de pîngărire, după sîngele vărsat, dar înainte de „superstiţii", se plasează sexul. Iar în miezul dispozitivului de purificare, se află căsătoria.

Acest chestionar este inspirat de o intenţie morală: el urmăreşte să lumineze conştiinţele şi, arătînd unde se află răul, să întreţină în ele sentimentul salutar al păcatului. El are şi o intenţie poliţistă: serveşte la descoperirea delincvenţilor, pentru a fi pedepsiţi de către episcopi. Episcopul va alege pedeapsa consultînd textele normative care formează cea mai mare parte a *Decretului*. Lucrarea este monumentală: un fel de catedrală al cărei plan se întemeiază pe ideea unui progres către mîntuire. Douăzeci de secţiuni jalonează calea care duce de la pămînt la cer. Primele cinci tratează despre oamenii cărora le revine rolul de a călăuzi pe acest drum, de a reprima, de a îndrepta: episcopul şi auxiliarii săi, preoţi şi diaconi — apoi despre cadrul acţiunii purificatoare: parohia —, în sfîrşit despre instrumentele acestei acţiuni: cele două sacramente pe care le distribuie elevul: botezul şi euharistia. La punctul de sosire: *Liber speculationum*, meditaţie grandioasă asupra morţii şi a lumii de dincolo, imediat precedată de capitolul cel mai dens, al nouăsprezecelea, intitulat, în funcţie de manuscrise, *Corrector* sau *Medicus*. Tocmai aici se găseşte cheia celeilalte lumi, remediile care îi pregătesc omului o bună trecere dincolo, capabile să-l vindece de ultimele sale greşeli pe cel care se va înfăţişa nu în faţa unui om, episcopul, ci în faţa luminii lui Dumnezeu. Această listă de sfinte leacuri nu mai este, aşa cum era interogarea probabilă a enoriaşilor, direct destinată păcătoşilor. Păcătosul nu se poate îngriji singur. Cartea a XIX-a procură celor care cercetează, prelatului şi ajutoarelor sale, un tarif de sancţiuni, o ierarhie penitenţială.

Este foarte posibil ca, în efervescenţa milenarismului, această parte a *Decretului* să fi părut cea mai utilă, şi în primul rînd autorului. Bourchard de Worms, într-adevăr, redactînd prologul întregii colecţii, a reluat prologul unui cod

penitențial anterior. Asemenea liste de păcate, stipulînd pentru fiecare pedeapsă compensatoare, abundau. Ele înlesneau munca păstorilor bisericii. Chiar prea mult: îi scutea să mai gîndească; în 813, Conciliul de la Châlon îi prevenise pe clerici împotriva acestor cărțulii „pline de greșeli și scrise de autori incerți". Ele erau totuși indispensabile din cauza formelor pe care penitența le îmbrăca încă și a funcțiilor pe care le îndeplinea în creștinătatea anului o mie[7]. Pentru a-și ispăși păcatul, păcătosul trebuia, în cursul unui timp determinat, să-și schimbe felul de viață, să se „convertească", să se transfere într-un sector special al societății, pe care să-l manifeste prin semne evidente, să se poarte altfel, să se îmbrace, să se hrănească altfel. Dînd, prin această delimitare, satisfacție comunității, astfel scăpată de membrul putred care risca să o molipsească, penitența contribuia la ordinea socială, la pace. Căutînd să schimbe societatea, Bourchard a vrut să compună un cod penitențial *bun*. El își încheie opera prin acest instrument de renovare.

Între preludiul ecleziastic, sacramental, și acest final sunt clasate textele canonice privitoare la moravurile poporului laic pe care, în reînvierea spiritului carolingian, episcopul, în acord cu regele, are misiunea să-l îndrepte. Ordinea urmată mi se pare a fi aceea de la public la privat. La început, sunt plasate cazurile care, sfărîmînd cu zgomot pacea, reclamă purificările solemne determinate de episcop. Este vorba de situațiile care implică sîngele: *Decretul* tratează în primul rînd (cărțile VI și VII) despre omor și despre incest. Mai departe, episcopul are datoria să intervină în calitate de protector autorizat al unor anumite grupuri mai vulnerabile: în primul rînd, penitenții consacrați a căror „conversiune" e definitivă, călugării și călugărițele (cartea VIII), apoi femeile care nu sunt „consacrate" (cartea IX). În chiar acest loc este vorba de căsătorie, privitor, să remarcăm bine, la feminin, zona de slăbiciune a edificiului social. De la femei se trece nemijlocit la incantații, la vrăji, apoi la post, la intemperanță, toate acestea (cărțile X pînă la XIV) vizînd mai puțin strict ordinea publică. În cazurile enumerate după aceea (în cărțile

XV şi XVI), episcopul mai acţionează doar ca auxiliar, ca sfetnic al principilor temporali. În sfîrşit, în zona cea mai privată, mai intimă, tocmai înainte de penitenţial, sunt aşezate textele ce reprimă fornicaţia. Mi se pare remarcabil că o asemenea dispoziţie separă atît de net ceea ce priveşte conjugalitatea de ceea ce priveşte sexualitatea. După părerea mea, aceasta este dovada că episcopul Bourchard, în tradiţia lui Hincmar şi a predecesorilor carolingieni ai acestuia, consideră căsătoria, în primul rînd, ca un cadru de sociabilitate. Prelatul este obligat să se ocupe de ea în calitatea lui de păstrător al ordinii publice. Instituţia matrimonială apare în aceeaşi lumină în cartea XIX, în *Medicus*.

Urmează încă o serie de întrebări. Însă ancheta nu se mai referă la ansamblul unei comunităţi parohiale; ea nu este publică, este intimă, personală: un dialog între confesor şi penitent. Pe scurt, în felul: „Ai săvîrşit cutare faptă? Meriţi această pedeapsă", cu adaosul, pe alocuri, al unei scurte explicaţii care arată gravitatea faptei. La interogatoriul comun este adăugat un supliment destinat atenţiei speciale a femeilor. Fiind vorba despre ele şi despre păcatele lor, inspectarea faptelor trebuie adîncită. Bourchard de Worms este convins de asta: bărbatul şi femeia constituie două specii diferite, feminitatea fiind slabă şi flexibilă, trebuia să fie judecată altfel decît sunt judecaţi bărbaţii. *Decretul*, desigur, cere să se ţină seamă de fragilitatea femeilor: „Religia creştină condamnă în acelaşi fel adulterul ambelor sexe. Însă soţiile nu îşi acuză cu uşurinţă soţii de adulter şi n-au posibilitatea să se răzbune. În timp ce bărbaţii au obiceiul de a-şi tîrî nevestele în faţa preoţilor, acuzîndu-le de adulter.[8]" Decretul reclamă cu insistenţă să se ţină cont de perfidia feminină: amăgitoare prin natura ei, soţia trebuie să rămînă, chiar în faţa justiţiei, sub tutela severă a bărbatului ei: „Dacă după un an sau şase luni soţia ta spune că n-ai posedat-o încă, iar dacă tu spui că este soţia ta, trebuie să fii crezut, pentru că tu eşti căpetenia femeii.[9]" Nici greutatea, nici măsura n-ar trebui să fie aceleaşi. Din această pricină, *Medicus* scrutează cu mai mare atenţie sufletul femeilor.

„Medicul", „Corectorul", este un bărbat. Această anexă a penitențialului prezintă interesul de a arăta cu ce ochi o vedeau în vremea aceea bărbații pe femeie.

Ea este în ochii lor frivolitatea însăși, flecărind la biserică, uitînd de morții pentru care ar trebui să se roage, uşuratică. Cînd e vorba de infanticid, ea poartă întreaga răspundere, de vreme ce grija pentru progenitură îi revine numai ei. Moare un copil. Mama e cea care l-a suprimat, din neglijență, adevărată sau simulată, și întrebarea precisă, de pildă: „Nu cumva ți-ai lăsat copilul prea aproape de căldarea cu apa clocotită?" Avortul, bineînțeles, este treabă femeiască. Întocmai ca prostituția. Femeile sunt, cum bine se știe, oricînd gata să-și vîndă trupul, sau trupul fiicei lor, al nepoatei lor, al unei alte femei. Căci sunt destrăbălate, lubrice. În interogatoriu, nu figurează nimic privitor la plăcerea conjugală. În schimb, întrebările se îndesesc în privința plăcerii pe care femeia și-o poate procura singură sau cu ajutorul altor femei, sau folosindu-se de băieți andri. În lumea ei, gineceul, camera doicilor — universul acela straniu, neliniștitor, de care oamenii sunt ținuți departe, care îi atrage și unde își închipuie că au loc perversități de care ei sunt frustrați. Și mai ajungem, la sfîrșitul acestui chestionar, la partea cea mai secretă. Căci textul penitențial este construit după un plan asemănător celui al colecției canonice: el merge de la sfera publică la cea privată. În interogatoriul comun celor două sexe, păcatele care au ecou asupra ordinii sociale, omorul, furtul, adulterul și incestul, precedă delictele comise cel mai adesea înlăuntrul casei, fornicația în afara căsătoriei, magia, intemperanța, lipsa de religiozitate. Iar pedepsele sunt mai mult sau mai puțin grele, după cum păcatul clatină sau nu pacea publică.

Imaginea cea mai puțin confuză a sistemului de valori la care se referă Bourchard — care, din discernămînt și din preocuparea pentru eficiență, are grijă, nu încape îndoială, să se țină cît mai aproape de morala comună — este oferită de tariful penitențelor. Ierarhia pedepselor corespunde ierarhiei greșelilor. După cum păcătosul e judecat mai mult sau mai puțin vinovat, abstinența care îi este impusă este mai mult sau mai

puţin aspră şi durata purificării mai lungă sau mai scurtă. Sancţiunile, a căror lungă listă o oferă *Medicus,* se pot repartiza, din cîte mi se pare, în trei categorii. Pedeapsa de primul tip era să posteşti cu pîine şi apă — şi, bineînţeles, să întrerupi orice activitate sexuală — timp de un anumit număr de zile consecutive, unitatea de măsură a sistemului fiind seria de zece zile, cu multipli şi submultipli. Pedeapsa de tipul al doilea durează mult mai multă vreme; unitatea ei de măsură este anul. Dar la început este mai uşoară, abstinenţa vizînd numai consumul de carne şi jocurile de dragoste. Pe de altă parte, ea este susceptibilă de întreruperi, concentrîndu-se asupra „zilelor legale", *feriae legitimae*, în cursul cărora Biserica face apel la reculegere: cele trei posturi mari, miercurea, vinerea şi sîmbăta fiecărei săptămîni. În sfîrşit, ceea ce are poate mai multă importanţă, penitenţa este mai discretă; cum se găsesc credincioşi care îşi impun, din pietate, aceleaşi privaţiuni, păcătosul poate să se disimuleze printre aceşti penitenţi voluntari. Al treilea tip îi impune păcătosului, timp de şapte ani, ceea ce textul, latinizînd un cuvînt din limba populară, romană, numeşte *carina*: un post suplimentar, să posteşti cu pîine şi apă patruzeci de zile în şir. Să distribuim, între aceste trei caziere, infracţiunile la morala matrimonială şi sexuală.

Cu rare excepţii, delictele socotite minore şi de un caracter foarte privat sunt cele pe care le răscumpără abstinenţa de primul gen, cea de zece zile, cu pîine goală şi apă. Pedeapsa aceasta se aplică masturbaţiei masculine, atunci cînd este practicată de unul singur (în doi ea este triplată). Fapt vrednic de notat, sancţiunea nu este mai grea cînd pedepseşte un celibatar fornicînd cu o „femeie liberă" sau cu propria lui slujitoare. Dacă nu este implicată căsătoria, există o mare indulgenţă faţă de delictele sexuale masculine: cînd e vorba de un bărbat, este acelaşi lucru dacă se masturbează sau dacă se foloseşte de o slujnicuţă, cu condiţia ca nici el, nici ea să nu fie căsătoriţi. Însă, cînd e prins în lanţul matrimonial, trebuie să se poarte cum se cuvine; aceeaşi pedeapsă, zece zile de post, penalizează orice atingere adusă castităţii conjugale[10].

Despre ce să fie vorba? Să-ţi iubeşti nevasta cu prea multă aprindere? Textul, într-un alt pasaj, precizează: el impune o pedeapsă de zece zile soţului care şi-a posedat soţia într-o poziţie interzisă, sau cînd este în zilele ei de menstruaţie, cînd este însărcinată — iar pedeapsa este dublată dacă fătul a mişcat deja. Ea este de patru ori mai mare, devenind astfel o *carina*, dacă s-a apropiat de ea într-o zi interzisă — binevoitoare, Biserica reduce sancţiunea la jumătate cînd bărbatul este beat. Unitatea de mortificare rămîne, în acest caz, şirul de zece zile: greşeala este comisă, într-adevăr, în secretul odăii şi al nopţii. Însă „legea căsătoriei" este încălcată şi soţul prea focos apare de patru ori mai vinovat decît un celibatar culegîndu-şi ici-colo plăcerea. Acesta din urmă are scuzele lui: el nu dispune, pentru a-şi potoli ardoarea, de o femeie legitimă. Căsătoria este un remediu împotriva concupiscenţei. Ea te ţine departe de păcat — şi se simte, gata să străbată la lumină, ideea că ea este un sacrament. Numai că mariajul cere disciplină. Soţul care nu izbuteşte să se stăpînească merită o corecţie severă. Aceasta este: de patru ori zece zile de penitenţă; nu primeşti o pedeapsă mai grea dacă scoţi ochii unui om, dacă îi tai mîna sau limba[11]. Putem visa la aceste echivalenţe.

La cealaltă extremitate a scării, sancţiunea cea mai lungă, cîte patruzeci de zile timp de şapte ani, pedepseşte, pe lîngă bestialitate, pe de o parte raptul, pe de alta adulterul. Şapte ani pentru soţul care îşi lasă nevasta pe mîinile altor bărbaţi, tot atîta pentru cel care se înstăpîneşte pe soţia altuia sau pe o călugăriţă, soţie a lui Hristos (dacă e şi el însurat este dublă; nu pentru că adulterul este dublu, ci pentru că bărbatul avea la îndemînă cu ce să-şi „potolească *libido*-ul[13]"; aceeaşi logică îl pedepseşte cu cinci zile de post pe omul căsătorit care mîngîie sînii unei femei, dar numai cu două zile pe celibatar). Prin rapt, prin adulter, activitatea sexuală masculină violează orînduielile sociale. Răpitorii de femei nesocotesc pacturile conjugale. Ei sunt capabili de crime publice care iscă ura între familii, stîrnesc represalii, pîngăresc comunitatea, o destramă. Este firesc să ceri de la ei o penitenţă care să-i dea în vileag pentru multă vreme în ochii tuturor. Aceeaşi pedeapsă

pentru cel care săvîrşeşte un omor: şi el a rupt temeiurile păcii. În chipul cel mai vădit, codul ecleziastic este imitat după codul justiţiei regale. Lucrul se vede bine considerînd toate împrumuturile pe care *Decretul*, cînd e vorba de asemenea delicte, le face din capitularele carolingiene. Într-adevăr, căsătoria prezintă două feţe. Una este orientată către morala sexuală, cealaltă către morala socială, dar aceasta din urmă îşi întinde puterea asupra celeilalte: dacă sexualitatea celor căsătoriţi este obiectul unei supravegheri mai atente este pentru că aceşti bărbaţi şi aceste femei s-au situat, căsătorindu-se, în sectorul orînduit al societăţii.

Penitenţa de categoria a doua, intermediară, se potriveşte unor infracţiuni comise înlăuntrul vieţii private, în interiorul casei, dar care se arată a fi mai maligne. De aceea, ea serveşte mai ales la îndreptarea păcatelor feminine. Gradarea, ascendenţa pleacă de la unitatea de un an, care pedepseşte masturbarea — dacă femeia este pedepsită mai aspru decît bărbatul cînd îşi oferă singură o plăcere sterilă, nu se sustrage ea astfel de la dublul blestem al *Genezei*, cel care o hărăzeşte să se supună principiului masculin şi cea care o menească să dea naştere copiilor în durere? Ea ajunge, pe scara pedepselor, la doisprezece ani în caz de infanticid. Din grad în grad se trece la avort, înainte ca pruncul să se fi mişcat, la neglijenţă (să-ţi sufoci copilul în pat, întorcîndu-te în somn, fără să vrei: trei ani), la prostituţie (şase ani). Acelaşi gen de pedeapsă se aplică uneori şi bărbaţilor, sodomiţilor, celor care au legături cu rude înlăuntrul casei familiale, celor care se încred în vrăjile femeilor. În partea masculină, sunt astfel ispăşite abateri care îl duc pe bărbat la moliciune, îl devirilizează, îl lipsesc de *virtus*, adică de „vîrtute", îl fac să decadă, să alunece în puterea femeilor. Nimic, în acest fel de penitenţe, care să privească nemijlocit căsătoria.

Din *Decret* reţin cîteva trăsături de moravuri şi de morală. Şi în primul rînd că incestul este plasat cu totul aparte. Se tratează despre el într-un capitol special, al şaptelea, unde sunt adunate toate canoanele conciliilor france care interzic

unirea dintre rude mai apropiate de al şaptelea grad de consangvinitate. Îndată ce, în cazul unui cuplu, o atare legătura de rudenie este în mod public pusă în evidenţă, cei doi soţi trebuie să se înfăţişeze în faţa episcopului şi să se angajeze printr-un jurămînt a cărui formulă este următoarea: „Începînd cu această zi, nu mă voi mai uni cu această rudă a mea; nu mă voi bucura de ea nici prin căsătorie, nici prin seducere; nu voi mai împărţi cu ea mîncarea, nu vom sta sub acelaşi acoperiş decît la biserică sau într-un loc public, de faţă cu martori[14]": acestea sunt chiar cuvintele pe care Filip I şi Bertrade au fost siliţi să le rostească înainte de a fi absolviţi de excomunicare, azvîrlită asupra lor, cum am spus, pentru incest. Ruptură, şi posibilitatea pentru bărbatul şi pentru femeia astfel despărţiţi să se recăsătorească dacă obţin îngăduinţa episcopului. Căsătoria incestuoasă este, aşadar, considerată nulă şi neavenită. Nu este o căsătorie. Nu există. Este ca şi cînd trupurile nu s-ar fi unit pentru a deveni un singur trup, ca şi cînd legătura de sînge ar fi împiedicat acest amestec. Incestul se situează pe un alt versant al moralei.

Cu toate acestea, raporturile sexuale între consangvini sunt prilejul unei pîngăriri de care trebuie să te purifici printr-o penitenţă. Despre copulaţia între consangvini — nu despre căsătoria lor, de vreme ce ea este imposibilă — este vorba în cartea XVII, consacrată fornicaţiei. Textele adunate acolo emană şi ele de la conciliile carolingiene, Verberie, Mayence, Tribur. Ele interzic bărbatului să aibă legături sexuale cu sora sau fiica soţiei sale, cu nevasta fratelui său, cu *sponsa*, deci cu logodnica, fata promisă, deja cedată fiului său. Aceste delicte reapar în codul penitenţial, pedepsite cu penitenţe de al doilea tip. Atenţia care se acorda acestor rătăciri din sînul familiei, în *Medicus*[15], ne îndeamnă să ne reprezentăm intimitatea casei aristocratice ca pe o arie privilegiată a jocului sexual. În afara iatacului soţiei, se întinde un spaţiu privat populat de femei pe care le poţi avea cu uşurinţă, slujitoare, rude, femei încă libere, un cîmp larg deschis desfrînării bărbăteşti. În acest mic paradis închis, bărbaţii, noi Adami, tinerii, cei mai puţini tineri, şi întîi de toate patronul, stăpînul casei, sigur pe

drepturile sale, sunt neîncetat supuşi ispitei. Iat-o pe cumnată strecurîndu-se pe ascuns în pat, sau pe soacră, sau pe viitoarea noră, primită în casă înainte de căsătorie, ispititoare. Femeile sunt înfăţişate ca fiind perverse şi pervertindu-i pe bărbaţi. Să le vedem însă mai ales ca pe nişte prăzi. În casă, virginitatea pare fragilă. Fără valoare? Această întrebare, pusă ca întotdeauna bărbatului singur, cînd este vorba de un divertisment între sexe: „Ai corupt o fecioară? Dacă nu este logodnica ta, astfel că doar ai violat ceremonia nunţii, un an de abstinenţă. Dacă n-o iei de nevastă — doi ani. Doar atît."

Bourchard a compus un manual care serveşte dreptei judecări a faptelor, nu un tratat de morală. El nu-i dojeneşte pe laici. Cînd nu e vorba de a doza penitenţele unor soţi care se abat de la cîteva interdicţii formale în materie de calendar sau de posturi, cînd se referă la căsătorie, el nu vorbeşte despre sex. Totuşi, în filigran, transpare cîte ceva dintre relaţiile conjugale. Le bănuim atunci cînd Bourchard evocă incantaţiile, vrăjile, treburi de femei, întotdeauna prin vrăjitoare, slabe, folosindu-se de mijloace viclene. Ţelul unor asemenea tertipuri este de a acţiona asupra iubirii, de „a schimba din ură în dragoste sau invers *mens* [mintea] unui bărbat[16]". *Mens*? E vorba într-adevăr de spirit, de sentiment? Mai degrabă de acele pulsiuni care duc la act. La asemenea descîntece femeile sunt bănuite că recurg uneori şi în afara căsătoriei; atunci cînd *amator*, amantul, se pregăteşte de o căsătorie legitimă, cea care i-a fost concubină, geloasă, încearcă în fel şi chip să-i stîmpere focul. Dar şi mai frecvent e vorba de procedee folosite de soţii bucătărese, care pregătesc mîncăruri şi băuturi capabile să controleze ardoarea soţului lor. Uneori li se întîmplă să folosească pentru a ofili vlaga bărbatului şi astfel de a mai scăpa de maternităţi. Bourchard ne face să vedem cîte o femeie ungîndu-şi în acest scop trupul cu miere, tăvălindu-se în făină, cocînd din acest aluat prăjituri destinate soţului sîcîitor[17]. Însă, cel mai adesea, aceste practici urmăresc să aţîţe focul viril. Pentru că femeile, se ştie bine, sunt insaţiabile. Morala — morala bărbaţilor bîntuiţi de teama impotenţei şi care, după cum atestă codul penitenţial, sunt

dornici să dobîndească noi puteri, recurg uneori la asemenea magie — este atunci mai încruntată. Numai doi ani de abstinență dacă e vorba de pîine frămîntată pe fesele goale ale soției sau de pește înăbușit între pulpele ei, însă cinci ani dacă se varsă sînge menstrual în cupa soțului și șapte ani cînd femeia bea sperma bărbatului ei.

În orice caz, căsătoria este văzută în esență sub aspectul ei social. Bourchard are grijă să evacueze pîngărirea din ea. Dar, înainte de toate, să mențină ordinea și pacea. El așază, așadar, în preambulul cărții XI, definițiile care disting căsătoria legitimă de concubinaj. Insistă asupra publicității nunții. Iar îndreptarul penitențial prevede o pedeapsă — ușoară, privată, o treime de an de abstinență — pentru acela care și-a luat nevastă fără să-i dea zestre, fără să vină la biserică împreună cu ea „pentru a primi binecuvîntarea preotului, așa cum este prescris de canoane[18]". Bourchard vrea ca unirea prin căsătorie să fie de notorietate publică. Dar trece repede peste ritul binecuvîntării, ca de altfel și peste obligația tinerilor căsătoriți de a rămîne casti în primele trei nopți după nuntă. Acestea sunt rafinamente de pietate. Va mai trece multă vreme pînă să fie impuse tuturor.

Tot atît de zorită este și aluzia la consimțămîntul nupțial. Accentul se pune pe acordul dintre cele două familii. Și, de vreme ce „căsătoriile legitime sunt orînduite de preceptul divin[19]", se cuvine ca înțelegerea să fie încheiată în sfințenie, adică în pacea care vine de la Dumnezeu. Orice violență trebuie îndepărtată, precum și orice demers insidios. Cînd fata este sustrasă rubedeniilor ei fără înțelegere prealabilă, prin rapt sau prin seducție, cînd este furată, perechea trebuie despărțită definitiv. Numai că, în materie de *discidium*, de ruptura solemnă, oficială și de posibilitățile de recăsătorie, în materie de indisolubilitate, Bourchard dă dovadă de o mare suplețe. Textele adunate îl autorizează deci pe prelat să desfacă nu numai uniunile incestuoase, ci și multe altele. Hotărîrea îi revine după ce, punîndu-și la lucru puterea de discernămînt, a cîntărit meticulos ce anume este rău în căsătoria pe care trebuie s-o judece. Bineînțeles, el ia în considerare, în

primul rînd, purtarea femeii, de la care, în general, provine răul. Ele sunt, prin natura lor, înclinate spre fornicaţie şi, atunci cînd sunt acuzate înaintea lui de adulter, el este în drept să pronunţe divorţul: Mîntuitorul a prevăzut acest caz. Dar femeile sunt mai ales perfide şi episcopul trebuie să se ferească de a se lăsa amăgit. Cum ar fi de către acele soţii care vin să se vaiete că soţul lor, fără îndoială prea bătrîn, nu este în stare să consume mariajul. Episcopul îl va asculta întîi pe bărbat. Dacă acesta tăgăduieşte, femeia va rămîne în patul lui. El este cel care trebuie crezut. Totuşi, dacă peste cîteva luni femeia îşi reînnoieşte plîngerea, protestează că vrea să fie mamă, dacă neputinţa bărbatului este dovedită prin „judecată dreaptă", adică prin judecata lui Dumnezeu, episcopul se va vedea silit să anuleze căsătoria. Rămînînd totuşi vigilent: nu există un complice, un amant? La fel, dacă soţia vine să-şi acuze soţul de adulter, el trebuie să-l trateze pe bărbat cum le tratează pe femei, să desfacă această uniune pîngărită. Însă, în fapt, cine vede femei cerîndu-i episcopului să le facă dreptate şi să le scape de soţul lor? Iniţiativa vine întotdeauna de la bărbaţi. Trebuie oare să fie crezuţi orbeşte atunci cînd vin să se plîngă, cînd acuză? Nu cumva sunt îmboldiţi de faptul că doresc o altă femeie? Cîţi bărbaţi, ca să o prindă asupra faptului, n-o azvîrlă pe cea de care s-au săturat în braţele altui bărbat? Cîţi, pentru a cere, sub pretext de incest, desfacerea căsătoriei, nu atrag în patul lor pe o cumnată sau pe o noră? Cîţi se declară neputincioşi în faţa soţiilor lor, incapabili de a o „cunoaşte" ?

Dacă episcopul are dreptul, şi uneori datoria, de a rupe legătura conjugală, el este mai puţin liber în a îngădui celor pe care îi desparte să contracteze o nouă căsătorie, atîta vreme cît soţul sau soţia mai trăieşte. Aici este nevoie de discernămînt. Episcopul nu trebuie să uite că bărbaţii sunt mai înclinaţi către poligamie, că ei au puterea, forţa fizică, banii şi că, poate mai puţin şireţi, dispun de mijloace mai eficiente pentru a obţine separarea legală şi a-şi satisface poftele. El pune mai puţine piedici recăsătoririi femeilor, pentru că nu este prudent să le laşi fără un bărbat care să le supravegheze

şi să le ţină pe calea cea dreaptă: căsătorite sunt mai puţin primejdioase decît acele femei nesatisfăcute care împing la viol, la adulter şi destramă căsnicii bune. Dar, mai ales, are episcopul dreptul de a împiedica utilizarea, pentru încheierea unor noi alianţe profitabile, a soţiilor victime ale unui soţ şi în mod legitim divorţate? Numai văduvele sunt suspecte. Poate au uneltit moartea soţului lor. Dacă sunt spălate de orice bănuială de omor şi se pregătesc să se mărite din nou, apar nişte bărbaţi care susţin că ele se dădeau în secret celui care urmează să le fie îngăduit drept soţ. Este bine să îngădui asemenea căsătorii? La Conciliul din Meaux, episcopii au zis da. La Tribur, nu. Prelatului îi rămîne să aleagă. Însă, faţă de bărbaţii pe care i-a eliberat de o soţie, trebuie să se arate mult mai riguros. Înţelepciunea lui a tăiat şi a azvîrlit mădularul putred. Înţelepciunea lui îl reţine de la a consimţi la o nouă căsătorie. În special cînd motivul divorţului — şi acesta este pretextul cel mai obişnuit — este adulterul femeii. E atît de uşor să acuzi. În promiscuitatea caselor nobile, clevetirile n-au stavilă: se găsesc întotdeauna bărbaţi geloşi gata să depună mărturie că au observat, că au auzit. Cum ar putea să nu le dea ascultare un bărbat, fie el şi episcop, convins cum este de mistuitoarele pofte ale femeilor: preasfinţitul împărat Henric n-a crezut şi el un moment că preasfinţita regină Cunegonda este vinovată şi a obligat-o să calce pe fier înroşit? Totuşi, episcopul îşi aminteşte cuvintele lui Pavel: el trebuie să facă tot ce-i stă în putinţă pentru a împăca perechile dezbinate; trebuie să aştepte prilejul de a-i reuni, o dată vrajbele potolite. Astfel că nu poate fi vorba de recăsătorie în cazul bărbaţilor scăpaţi de soţiile lor adultere, nici în cazul celor care invocă raptul soţiilor lor sau propria lor nepuţintă. Dar atunci nu riscă ei să ardă de dorinţă, lipsiţi de remediul lubricităţii lor? Primejdia este foarte mică: bărbatul singur poate să recurgă uşor la acea formă depreciată de conjugalitate care este concubinajul. În felul acesta, îşi va găsi tihna sexuală. Atîta că va fi lipsit de adevăraţi moştenitori. Preceptele episcopale contrariază mai puţin apetitul de plăceri, cît strategiile matrimoniale desfăşurate pentru nişte interese de familie. Există totuşi

în *Decret* două motive pentru care un soţ poate să-şi repudieze soţia, nu doar în mod legitim, ci chiar în mod folositor, şi după aceea să-şi ia alta. Dacă izbuteşte s-o acuze pe prima lui soţie că a atentat la viaţa lui. Dacă dovedeşte că este rudă cu el.

Pentru că în aceste două cazuri intră în joc tabu-ul sîngelui. Bourchard nu era deosebit de preocupat să limiteze libertatea sexuală a bărbaţilor tineri. Nu-i pasă prea mult de continenţă. Pentru el, păcatul conjugal lega mai puţin indivizi, cît familii. Lucrul acesta îl făcea să fie atent la piedicile pe care le pune înrudirea — deşi era foarte conştient de felul pervers în care se putea folosi de asemenea pretexte bărbatul care nu-şi mai suporta nevasta. Însă preocuparea lui cea mai de seamă era pacea. El consideră căsătoria ca fiind armătura principală a ordinii sociale. Spiritul *Decretului* este foarte carolingian. Mi se va spune că este germanic. Mînăstirea din Lobbes, unde studiase Bourchard, de unde i-au venit referinţe şi sfaturi, nu este situată în Germania. Dacă împrejurările, dacă problemele puse de activitatea pastorală ar fi fost foarte diferite în nordul regatului Franţei, prelaţii din această regiune ar fi primit ei oare atît de bine colecţia canonică alcătuită de episcopul de Worms?

IV

Robert cel Pios

Spre deosebire de vărul său Henric, Robert, rege al Franței, n-a fost canonizat. Unii dintre contemporanii săi s-au străduit totuși de a-l face să fie socotit ca un fel de sfînt. Stă mărturie porecla care i-a rămas: *pius*, cel pios. Stă mărturie mai ales ceea ce a făcut pentru el călugărul Helgaud, din Saint-Benoît-sur-Loire. În anii care au urmat morții suveranului, el i-a scris biografia, analogă cu acelea care erau compuse spre slava preafericiților[1]. Această „lectură", propusă oamenilor Bisericii pentru a le susține meditația și a le inspira propovăduirea, descrie o existență exemplară. Este neîncetat vorba despre virtuțile regelui, despre puterea pe care o avea de a-i vindeca pe bolnavi, putere pe care o datora meritelor sale. „Preasfinția sa moarte" i-a deschis neîntîrziat porțile cerului; acolo el domnește; nimeni nu i-a fost pe potrivă în sfîntă smerenie, de la preasfințitul rege David încoace. Smerenie? Este virtutea majoră a benedictinilor. Regele David? Panegiricul este construit, lucrul a fost pus în lumină de Claude Carozzi, în jurul unui episod central, „conversiunea regelui", care și-a schimbat felul de viață, hotărînd să se poarte pînă la sfîrșitul zilelor sale ca un penitent. Voia ca în felul acesta să ispășească un păcat, chiar păcatul lui David: o abatere de la morala căsătoriei. Vina aceasta este discret evocată, însă exact în centrul scrierii: ea constituie articulația capitală a acestui discurs.

Helgaud tocmai a sfîrșit de relatat actele de pietate ale suveranului, a preaslăvit virtuțile sale lumești, spiritul de dreptate, generozitatea, blîndețea de care a dat dovadă Robert în exercitarea funcției regale. Dar aici Helgaud se întrerupe. Împotriva elogiului s-au ridicat „răuvoitori": „Nu, faptele acestea bune nu-i vor sluji regelui la mîntuire, pentru că nu s-a temut să comită o crimă, aceea de împerechere ilicită,

mergînd pînă la a lua de soţie pe aceea care îi era naşă şi care, pe deasupra, era de acelaşi sînge cu el." De remarcat: biograful n-o numeşte, pe această asociată, nelegitimă ; el vorbeşte de *copulatio*, nu de căsătorie: este vorba, într-adevăr, de un incest. Acuzatorilor, Helgaud le răspunde: Cine n-a păcătuit? Cine se poate lăuda că are „o inimă castă"? Iată-l pe David, „preasfinţitul rege". Şi Helgaud dezvoltă paralela: „crima" lui David constă din concupiscenţă şi din rapt; cea a lui Robert — de a fi „acţionat împotriva dreptului credinţei sacre". David a comis un îndoit păcat: adulterul şi uciderea rivalului său; Robert, luînd-o să-i ţie tovărăşie pe femeia care îi era de două ori interzisă, prin înrudire spirituală întîi, apoi prin înrudire de sînge. Însă, atît David cît şi Robert au fost apoi vindecaţi, împăcaţi cu credinţa, unul de către Nathan, celălalt de abatele de la Saint-Benoît-sur-Loire. Regele Franţei a recunoscut că „împerecherea" lui era detestabilă, şi-a recunoscut vinovăţia, apoi s-a despărţit de femeia aceea, a cărei apropiere îl pîngărea. David şi Robert au păcătuit, însă, „vizitaţi de Dumnezeu, au făcut penitenţă". Ca şi David, Robert şi-a mărturisit greşeala, a postit, s-a rugat; fără să părăsească postul unde-l aşezase providenţa, el a trăit ca un călugăr, ca un profesionist al mortificărilor izbăvitoare. *Felix culpa*: schimbîndu-şi cu totul purtarea, el a fost în măsură să înainteze, pas cu pas, către beatitudine. Din discreţie, Helgaud nu spune nimic mai mult decît atîta. Apoi, imediat, face loc unei anecdote: tatăl lui Robert, Hugues Capet, ieşind din palatul său ca să meargă la vecernie, a observat într-un ungher un cuplu dedîndu-se dragostei; a zvîrlit peste ei o mantie. Morala acestui mic *exemplum*: slavă celui care nu strigă de pe acoperişuri păcatul altuia: această discreţie este impusă de regula XLIV, 6 a Sfîntului Benedict: „Să-ţi vindeci rănile, pe ale tale şi pe ale altora, fără să le dezvălui, nici să le faci publice." Obligaţia de reţinere face ca Helgaud, un bun martor, să ne lase curiozitatea nesatisfăcută. Şi mai discret, Raoul Glaber, alt benedictin, nu spune absolut nimic despre necazurile conjugale ale regelui Franţei. Deşi Robert a comis, fără nici un ascunziş, nu numai incestul, ci şi adulterul, fiind la fel de culpabil, dacă nu mai

mult, decît nepotul său Filip I: a avut trei soţii legitime; cînd s-a însurat a treia oară, prima lui soţie, din cîte se pare, nu murise încă, iar a doua era, în orice caz, cît se poate de vie şi rămăsese prin preajmă, foarte dispusă, dacă s-ar fi ivit prilejul, să se întoarcă în patul regal.

În 988–989, imediat după alegerea tatălui său, Robert, asociat la tron, primise, la şaisprezece ani, o soţie. Se numea Rozala; în casa în care intra, i se spunea Suzanne. Trei ani mai tîrziu a fost repudiată, dar a trăit pînă în 1003. În 996–997, Robert s-a căsătorit cu Berthe. A repudiat-o între 1001 şi 1006. La data aceasta, soţie îi era Constance, care i-a dat, în anul următor, primul băiat legitim. S-a gîndit s-o repudieze şi pe ea, însă Constance, cea cu nume nefast, o femeie afurisită, violentă, nu s-a dat bătută.

Acest şir de alianţe şi de rupturi dezvăluie felul în care era practicată căsătoria într-o casă mare, cea a ducilor de Franţa, de curînd deveniţi regi. Mai întîi faptul că tatăl, capul familiei, este cel care căsătoreşte. Cînd Robert, la nouăsprezece ani, a alungat-o pe soţia pe care i-o alesese Hugues Capet, îşi manifesta poate în felul acesta independenţa: ajunge la vîrsta bărbăţiei şi prietenii lui îl încurajau să lepede jugul autorităţii paterne; mult mai tîrziu, atunci cînd se plîngea de nesupunerea fiilor săi, abatele Guillaume de Volpiano îi amintea că şi el făcuse la fel la anii lor. Totuşi un lucru e cert: ca să meargă mai departe, ca să-şi ia o altă soţie legitimă, pe care să şi-o aleagă el singur, a aşteptat pînă cînd părintele său a ajuns pe patul de moarte. Avea atunci douăzeci şi cinci de ani.

Altă caracteristică: voinţa de a lua de nevastă o femeie de rang cel puţin egal. Descendentă, aşadar, din „ordinul regilor". Într-adevăr, în 987, printre argumentele invocate de partizanii lui Hugues Capet împotriva concurentului său la tron, figura şi acesta: Charles de Lorraine „îşi luase din ordinul vasalilor o soţie care nu-i era egală. Cum putea marele duce [Hugues] să suporte de a vedea regină, şi dominîndu-l, pe o femeie din neamul vasalilor săi ?" Această exigenţă te obligă să cauţi, şi încă foarte departe. Hugues Capet şi-a îndreptat privirile pînă în Bizanţ, cerînd de soţie o fiică a împăratului. A trebuit să se

mulţumească cu Rozala; se potrivea: avea drept tată pe regele Italiei, Berenjario, un naş al lui Carol cel Mare. Sîngele Berthei, soţia pe care Robert şi-a ales-o singur, era de rang şi mai bun: era fiica regelui Conrad de Bourgogne, nepoată a lui Ludovic al IV-lea de Dincolo-de-Mare, rege carolingian al Franţei occidentale. Genealogia Constancei era mai puţin strălucită: tatăl ei nu era decît conte de Arles — în realitate foarte glorios: tocmai îi izgonise pe sarazini din Provence —, mama sa, Adelaide (sau Blanche), era sora contelui de Anjou. Să se fi coborît Robert pînă la a lua de soţie, ca Charles de Lorraine, pe vlăstarul unei case vasale? Nu ştim nimic despre strămoşii lui Guillaume d'Arles: poate erau şi ei descendenţi ai lui Carol cel Mare. Mama Constancei fusese, în orice caz, soţia ultimului rege carolingian, Ludovic al V-lea — care, nu încape îndoială,n-ar fi primit în patul lui o femeie care să nu fie de sînge ales; soţul ei a repudiat-o foarte curînd, iar contele de Arles a luat-o de soţie, pare-se fără ca nimeni să spună ceva despre adulter; însă ea fusese „consacrată" regină de către episcopi, iar efectele unui asemenea rit nu se şterg: Constance n-a fost ea oare considerată, din acest motiv, drept fiică de regină? În secolul al XIII-lea, ea devenise, în amintirea lui Gervais de Tilbury, însăşi fiica lui Ludovic al V-lea, acesta ar fi încredinţat-o, o dată cu regatul, fiului lui Hugues Capet. Însă, nu încape îndoială, cronicarii contemporani nu-i atribuie acestei de a treia soţii vreo obîrşie carolingiană sau regală. Dar nici despre Rozala nu spun nimic, care era de naştere de-a dreptul regească. Acestea fiind marcate, este posibil ca, în 1006, voinţa de isogamie să-şi fi pierdut din putere.

Ea era contrariată de grija de a evita rude prea apropiate. Hugues Capet îi expusese dificultatea Basileului, împărat al Bizanţului: „Nu putem găsi o soţie de rang egal din cauza înrudirii care ne leagă de regii din vecinătate", iar Henric I, fiul lui Robert, a ajuns să-şi caute soţie tocmai la Kiev. Dar prioritar era considerentul de rang. Robert era, poate, văr îndepărtat al Constancei; era sigur al Rozalei, de gradul al şaselea, adică, de data aceasta, în interiorul ariei de incest circumscrisă de episcopi; cea mai regală dintre cele trei soţii ale sale, Berthe, era totodată şi cea mai apropiată ca spiţă: vară doar de

gradul al treilea. Să notăm că singura înrudire care a apărut în vremea aceea, de natură să provoace anularea căsătoriei, a fost cea cu Berthe: era mult prea evidentă. Însă, pentru fiul „uzurpatorului" Hugues Capet, unirea cu nepoata lui Charles de Lorraine merita încălcarea interdicţiei.

Dintre aceste fiice de regi, primele două se măritaseră întîi cu conţi, alianţe normale: strategia dinastică cerea să-i alegi fiului mare soţie dintr-o casă mai puternică. Aceste fete nu erau deci fecioare, şi nimeni n-a zăbovit asupra unei asemenea imperfecţiuni. Rozala era văduva contelui de Flandra, Arnoul; Berthe — văduva contelui de Blois, Eudes. Luate în primele zile ale văduviei lor, motivul alegerii era limpede: prin asemenea căsătorii, Capetianul spera să-şi păstreze mai uşor dacă nu coroana, măcar principatul, ducatul de Franţa. O parte din el era pierdută, abandonată şefilor normanzi, sălbatici, abia convertiţi la creştinism; centrul, în jurul Orléansului şi al Parisului, rămînea ferm în mîinile sale; în alte părţi, conţii de Flandra, cei de Blois, cei de Anjou îşi extindeau şi îşi consolidau propria lor putere. Era nevoie ca, într-un moment prielnic, să-ţi ataşezi pe unul sau pe celălalt printr-o alianţă. Tocmai la aceasta era de folos căsătoria.

Hugues Capet mizase pe Flandra. Cînd a murit contele Arnoul, fiul cel mare era copil. Ideea a fost, în 989, de a-i da azil acestui băiat, pentru ca să pară moştenitorul regatului. Tutela s-a dovedit dificilă. Riscul consta în a pierde castelul de Montreuil, de curînd cucerit şi cedat ca dotă Rozalei (mai tîrziu, a fost dota primei soţii, şi ea flamandă, a lui Filip I; se observă că anumite bunuri patrimoniale aveau această funcţie: erau utilizate din generaţie în generaţie pentru a o dota pe soţia căpeteniei de familie). Rozala, inutilă, a fost repudiată „prin divorţ"[2]: separaţia a avut loc în bună formă, atît că familia a reuşit să nu scape din mînă Montreuil. În 996, urgent pentru Capetian era să reţină atît cît îi stătea în putinţă din Touraine, să reziste încălcărilor contelui de Anjou şi ale contelui de Blois. Primul era mai docil, cel de al doilea mai puternic şi mai primejdios: Eudes îşi alocase comitatul de Dreux pentru a admite ca seniorul său să primească, în 987, coroana; pe una dintre laturile regiunii Orléans, toţi războ-

nicii erau vasalii săi. Din fericire, casele celor doi conți se înfruntau. La Curte, regele cel bătrîn înclina către Angevin; fiul său, și totodată adversarul său natural — pentru contele de Blois. Cînd Eudes de Blois a murit, în februarie 996, contele de Anjou s-a năpustit asupra orașului Tours și, cîteva luni mai tîrziu, eliberat prin agonia tatălui său, Robert s-a grăbit să se ocupe de Berthe, văduva. Potrivit istoricului Richer, el a fost întîi „apărătorul" ei și, în virtutea acestui titlu, a recucerit Tours, apoi a luat-o de soție, sperînd să domine comitatul de Blois, ca odinioară Flandra, prin fiii, de curînd majori, ai noii sale soții. Cel mai mare a murit aproape imediat; al doilea, Eudes al II-lea, a devenit curînd arogant, supărător prin intrigile pe care le țesea pînă în inima casei regale. Dezamăgit, suveranul a hotărît să revină la prietenia cu Angevinii. Schimbîndu-și soția: acesta era felul în care se răsturnau adesea alianțele. A îndepărtat-o pe Berthe, a luat-o de nevastă pe Constance, vară primară a contelui de Anjou, Fouque de Nerra. Eudes îi păstra pe partizanii săi la Curte. S-a străduit să distrugă a doua căsătorie și era gata să reușească. Știm din ceea ce povestește Oderanus de Sens[3]. Acest călugăr cronicar era în același timp bijutier, foarte mîndru de lucrarea sa, racla Sfîntului Savinian, împodobită cu aurul și cu pietrele scumpe pe care regele Robert și regina Constance le oferiseră în 1019; prin acest dar — explica Oderanus — perechea regală îl onora pe sfîntul care îi ocrotise odinioară: Robert plecase spre Roma; Berthe, „regina repudiată din motive de consangvinitate, îl însoțea, sperînd, susținută de unii membri ai Curții regale, că, prin ordinul papei, îi va fi restituit întregul regat"; Constance, deznădăjduită, s-a rugat; trei zile mai tîrziu, i se vestea întoarcerea regelui „și de atunci încolo Robert și-a îndrăgit soția mai mult decît oricînd, punînd în mîinile ei toate drepturile legale". În 1022, contele de Blois și prietenii lui au dat un ultim asalt. Lucrul fusese pus la cale de către ereticii din Orléans, preoți excelenți, prieteni ai reginei. Au fost arși pe rug. Constance însă a rămas. Toate aceste intrigi ne fac să recunoștem că mariajul legitim, într-o societate care practică pe scară mare concubinajul, era înainte de toate instrumentul unei politici. O vedem pe soție, regina, depla-

sată ca un pion, din pătrat în pătrat; miza partidei era foarte importantă: erau în joc onoarea, gloria, puterea.

N-am spus încă nimic despre o grijă însemnată: asigurarea prelungirii descendenţei prin naşterea unui fiu legitim. Această grijă pare, ea singură, să explice comportarea lui Robert. Rozala fusese fertilă: nu mai era cînd a luat-o de soţie tînărul rege; era „prea bătrînă", aşa spune Richer, repudiată din cauza aceasta. Berthe avea mai puţin de treizeci de ani; ea îşi dovedise fecunditatea; cinci ani după căsătorie rămînea sterilă; era un motiv cu totul suficient pentru a divorţa de ea. Avantajul Constancei era marea ei tinereţe; a dat naştere, fără zăbavă, la doi băieţi; lucrul o dată făcut, Robert s-a simţit cu totul liber, în 1008–1010, s-o alunge din patul lui, pentru a o aduce la loc pe Berthe; în acest scop, a plecat spre Roma; din fericire pentru noua regină, Sfîntul Savinian veghea.

Aşadar, legătura matrimonială se desfăcea foarte uşor la Curtea Franţei, într-o provincie mai puţin întîrziată decît era Germania Sfîntului Henric. Noi, istoricii, care nu vedem decît exteriorul, suntem ispitiţi să atribuim celor trei căsătorii succesive trei motive diferite: Rozala a fost poate aleasă pentru că era fiică de rege, Berthe pentru că reprezenta un atu important în jocul strîns care se juca în Touraine, Constance pentru că trebuia să-i dea urgent coroanei un moştenitor. Despre *ardor*, despre înflăcărarea dorinţei, nu avem dreptul să spunem nimic. În orice caz, remarcabilă este libertatea pe care şi-a luat-o Robert în privinţa prescripţiilor Bisericii. Care a fost atitudinea cîrmuitorilor ei ?

Nu se observă că ar fi reacţionat cu vigoare la prima repudiere, nici la prima recăsătorie, totuşi adulteră şi formal osîndită, ca atare, de toate canoanele pe care se pregătea să le reunească Bourchard de Worms. Termenul tehnic, reprobator, de *superductio*, de care aveau să se folosească din plin cronicarii de mai tîrziu cu privire la Filip I, nu apare atunci nicăieri. Singurul ecou al unei reticenţe se găseşte în *Istoria* pe care o scria Richer, un călugăr din Reims, care nu-i îndrăgea deloc pe uzurpatorii capetieni: „Din partea celor a căror inteligenţă era mai pură [se gîndeşte la maestrul său

Gerbert], a existat — spune el — o critică a greşelii comise prin această repudiere." Critică totuşi discretă şi „fără opoziţie făţişă". Mai departe, cronicarul aminteşte, de asemenea, că Gerbert ar fi încercat s-o convingă pe Berthe să nu se mărite cu Robert. Atîta. Nici o aluzie la bigamie. Căsătoria a fost solemnă, consacrată de arhiepiscopul de Tours înconjurat de alţi prelaţi[4]. Adversarii acestei alianţe au vorbit doar de consangvinitate prea apropiată, ca de pildă Helgaud. Într-un poem satiric, episcopul Adalbéron de Laon, gură rea, îl ia în rîs pe contele Nevers pentru că a recomandat, din interes, acest „incest.[5]" Iată rostit cuvîntul.

De fapt, nu adulterul, ci legătura de rudenie a fost evocată de cei care au vrut să anuleze căsătoria. Ceea ce face şi mai evidentă această trăsătură a moralei ecleziastice, care insista pe atunci foarte mult asupra incestului, izolînd această vină, cum vedem în *Decretul* lui Bourchard, separînd-o radical de problemele puse de preceptul evanghelic al indisolubilităţii. Tocmai de aceea, pentru că „împotriva interdicţiei apostolice s-a căsătorit cu vara lui", regele Franţei şi „episcopii care consimţiseră la această căsătorie incestuoasă" au fost somaţi de un conciliu din 997 să desfacă mariajul[6]. Un an mai tîrziu, la Roma, un alt conciliu, pe care îl prezidă împăratul Otto al III-lea, a hotărît că Robert trebuie să se despartă de vara sa Berthe „cu care se căsătorise împotriva legilor" şi i-a impus, atît lui cît şi falsei sale soţii, şapte ani de penitenţă, ameninţîndu-l cu anatema dacă stăruia în păcat şi suspendîndu-i pe prelaţii vinovaţi pînă nu-şi vor fi ispăşit greşeala. Să nu ne lăsăm amăgiţi: măsurile acestea erau de natură politică. La Curtea pontificală, se voia ca regele Franţei să dea înapoi pe două fronturi: să restituie arhiepiscopatul de Reims bastardului carolingian destituit cîndva pentru trădare; şi să înceteze de a-l mai susţine pe episcopul de Orléans împotriva călugărilor din Saint-Benoît-sur-Loire, cerînd scutirea lor de controlul episcopal. De altfel, contele de Anjou, direct lezat de căsătoria regală, acţiona din culise: a întreprins în chipul cel mai oportun un pelerinaj la mormîntul Sfîntului Petru. Robert s-a simţit ameninţat: a cedat atît cît priveşte Reims, cît şi în

problema scutirii de controlul episcopal. Legatul pontifical i-a promis „confirmarea noii sale căsătorii". Pentru a face cît mai evidentă preeminenţa sa asupra episcopilor din Franţa de Nord, papa şi-a menţinut sentinţa, dar pentru scurtă vreme şi fără să fie convins că va fi respectată. Regele şi-a păstrat soţia, iar Archambaud, funcţia de arhiepiscop de Tours. Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de marele tablou pompieristic pe care l-a pictat Jean-Paul Laurens; el se inspira dintr-o legendă tenace: regele Robert n-a fost niciodată excomunicat. El a îndepărtat-o pe Berthe, dar cel puţin peste doi ani, mai sigur peste patru sau cinci după decretul Conciliului din Roma, şi din alte motive. Helgaud are, poate, dreptate: regele se monahiza; se gîndea acum mai mult la sufletul său şi devenea conştient de păcatele săvîrşite: lucrul face parte dintr-o categorie de fapte care scapă observaţiei istoricului şi pe care nu avem dreptul nici să le afirmăm, nici să le negăm. Cel puţin, pentru a justifica acest nou divorţ, a fost reluat pretextul cel bun: înrudirea. Oderanus spune limpede: Berthe a fost repudiată „din motive de înrudire". Unirea incestuoasă o dată ruptă, fiecare dintre cei doi soţi avea dreptul irecuzabil de a se recăsători, ceea ce preasfîntul Robert a şi făcut. Însă, cînd în 1008, la Roma, a vrut să obţină anularea celei de a treia căsătorii şi reconfirmarea celei de a doua, a înţeles repede că niciodată curia pontificală n-ar acoperi ceea ce, de data aceasta, riscă să apară drept scandalos chiar şi celor mai indulgenţi.

Dacă e să-l credem pe Helgaud, doar cîţiva răuvoitori cutezau să se îndoiască, în anii treizeci, de sfinţenia lui Robert şi chiar şi aceştia nu murmurau decît cu privire la dublul incest. Nu suflau o vorbă despre trigamia lui. Chiar dacă Roma s-ar fi încăpăţînat, care episcop din părţile locului ar fi cutezat să procedeze, împotriva regelui sfinţit, la riturile de excomunicare? Rigoarea s-a manifestat mai tîrziu, după mijlocul secolului, în momentul în care începea să se extindă, venind dinspre Sud, acţiunea de reformă şi cînd se ticluia legenda sfinţeniei împăratului Henric al II-lea. Reprobarea a luat avînt printre precursorii lui Yves de Chartres şi ai papei Urban al II-lea. Primul pe care îl auzim este ascetul italian Pietro Damiani. Într-o scrisoare către abatele Didier de la

Monte-Cassino, un alt rigorist — deci între 1060 şi 1072 —, el aminteşte faptul că Robert, bunicul actualului rege al Franţei, a fost pedepsit pentru că s-a însurat cu o vară: băiatul născut din această unire ilicită era înzestrat „cu un gît şi un cap de gîscă"; este descrisă apoi scena pe care a reprezentat-o Jean-Paul Laurens: episcopii excomunicîndu-i pe cei doi soţi, sărmanul popor terorizat, regele părăsit de toţi, în afară de doi mici valeţi care îndrăzneau să-l hrănească, dar care aruncau neîntîrziat în foc tot ce mîna lui atinsese; îngrozit, ne asigura Pietro Damiani, Robert s-a eliberat pentru a contracta o căsătorie legitimă[7]. Relatarea, a cărei sursă n-o cunoaştem, a fost reluată într-un fragment din istoria Franţei compusă fără îndoială după 1110, prin preajma regelui Ludovic al VI-lea. Acesta era preocupat să-i dispute dota Bertradei de Montfort, să-şi hulească fraţii vitregi; el îngăduia ca defectele tatălui său, Filip I, să fie liber criticate, Filip care chiar fusese excomunicat, şi tocmai pentru că se făcuse vinovat de incest; Ludovic îngăduia ca ponegrirea să se extindă şi asupra străbunicului său, Robert. Mai bine informat, autorul acestei relatări cvasioficiale nu vorbeşte numai de consangvinitate; el confirmă şi ceea ce spune Helgaud, şi anume că Robert era pe deasupra şi naşul fiului Berthei; lovit de anatema papală, regele s-a încăpăţînat în păcatul său: *amor*, impulsul acesta pervers, carnal, îl ţinea sub jugul său; „femeia a dat naştere unui monstru; înfricoşat, regele a fost silit s-o repudieze; de aceea, el şi regatul său au primit iertarea[8]". Victorie a cerului, dar şi victorie a Bisericii. Ea era reală în epoca în care a fost scris acest text, epocă în care supunerea regelui Franţei era desăvîrşită. Dar chiar aşa, pentru a obţine de la laici supunere la ordinele emanînd de la Atotputernic şi de la prelaţi, la începutul secolului al XII-lea, era nevoie să se recurgă la marile mijloace: să se mizeze pe o îngrijorare ascunsă fără îndoială în adîncul tuturor conştiinţelor: spaima de efectele teratologice ale uniunilor consangvine. Dar, mai ales, era o victorie celebrată foarte tîrziu. Imaginară: de fapt, Robert, la vremea lui, nu fusese învins.

V

Principi şi cavaleri

Robert era rege, aşezat mai presus de omenirea de rînd prin liturghia sfinţirii, în acel *ordo regum* despre care vorbeşte Adalbéron de Laon, singura categorie socială, împreună cu cea a slujitorilor Domnului, care apare ca „ordin", orînduit, în felul oştirilor cereşti, printr-o morală specială. Robert, poreclit „cel Pios", a fost totuşi, în ciuda Bisericii, incestuos şi trigam. Nu este oare surprinzător să vedem, în timpul primei jumătăţi a secolului al XI-lea, alte mari personaje, acestea nesfinţite, făcînd tot atît de puţin caz de interdicţiile ecleziastice ?

Reţin două exemple. Mai întîi acela al lui Galeran, conte de Meulan. Nu încape îndoială că purtarea lui a stîrnit nedumerire. Un dram din amintirea lui a rămas într-adevăr în operele literare scrise în limba populară, care erau citite spre amuzament în cursul secolului al XIII-lea. Foarte puţin: numele său. Însă sub acest nume sunt descrise contradicţiile a căror sferă pot să fie, la limită, relaţiile conjugale. Cît despre felul în care s-a comportat în realitate, ştim doar că şi-a îndepărtat soţia legitimă. Cauza o ignorăm pentru că nu ştim dacă s-a folosit, ca motiv, de înrudire sau de un presupus adulter, după cum nu ştim nici ce foloase se pregătea să tragă dintr-o nouă căsătorie. Soţia repudiată s-a refugiat la adăpostul unui episcop. Ei erau ocrotitorii naturali ai femeilor. Chiar în acea vreme, episcopii se îndeletniceau, în Franţa de Nord, să extindă pacea lui Dumnezeu asupra „vitregiţilor", toţi cei fără apărare, victime ale brutalităţilor soldăţimii. Cînd episcopul de Beauvais, în 1024, i-a obligat pe cavalerii din dioceza lui să jure că îşi vor înfrîna actele de violenţă, i-a obligat să zică îndeosebi: „Nu voi ataca femeile nobile [cele care nu erau nobile se găseau deja sustrase, toate împreună, violenţelor, o

dată cu țăranii, cu poporul, prin stipulările jurămîntului de pace], nici pe cei ce, în absența soțului, călătoresc împreună cu ele." Aceeași proteguire era făgăduită văduvelor și călugărițelor. Asemenea fecioarelor consacrate, asemenea văduvelor, femeile cu merite mai mici, soțiile, se aflau transferate, în absența bărbatului constrîns să vegheze asupra lor, în absența unui *dominus*, sub ocrotirea directă a lui Dumnezeu, adică a căpeteniilor Bisericii. Sub această ocrotire se așezau, cu și mai mult temei, atunci cînd erau izgonite din patul conjugal. Episcopii erau datori să le ia în grija lor și, după cum citim în *Decretul* lui Bourchard de Worms, să-l îndemne pe soțul lor să le ia înapoi. Iată de ce episcopul de Chartres, Fulbert, a intervenit, și prin el știm despre întîmplarea aceasta. Arhiepiscopului de Rouen[1], care îl informa despre „neobrăzarea" lui Galeran, îi răspunde: îmi încearcă răbdarea de multă vreme; îi spun mereu că nu se poate însura din nou cît trăiește soția lui; și acum, uite că îmi cere să i-o dau înapoi, pentru că a fugit de la el sau, dacă refuză, s-o excomunic; pentru că altfel — îmi spune el — o împingem să se destrăbăleze; dar soția a refuzat: cunoscîndu-și soțul, ar prefera chiar să intre într-o mînăstire. Fulbert n-o va sili să devină călugăriță, dar nici nu-i va interzice să o facă; în orice caz, n-o va constrînge să se întoarcă la bărbatul ei, care o urăște și care, fără îndoială, ar omorî-o. Galeran insistă atunci să-l autorizeze să-și ia altă nevastă, minținд că cea dintîi l-a părăsit. Episcopul îi rezerva acest drept „cîtă vreme soția lui (*uxor*) nu se va călugări sau nu va fi murit". Scrisoarea ne informează că soțul, contele de Meulan, după repudiere, a și inițiat proceduri de recăsătorire, că el este, cel puțin în spirit și în orice bună conștiință, bigam; că ține totuși ca noua lui căsătorie să fie aprobată de autoritatea episcopală — dorința aceasta este constantă în epocă în înalta societate pe care o studiez — și că se folosește, pentru a-i îndupleca pe prelați, de un argument care atîrnă greu: este lipsit de femeie, arde, va păcătui. Din scrisoare mai aflăm că bunul episcop și excelentul jurist care este Fulbert de Chartres propune, în chibzuința lui, o soluție, știind cît era de primejdios s-o trimită înapoi pe

femeie în patul conjugal: soţia repudiată să intre în viaţa monahală. Mai bine aşa, decît asasinată. Aceasta este una dintre funcţiile pe care le au mînăstirile de femei. În ele găsesc adăpost femeile ajunse la greu. Trebuie oare să stabilim vreun raport între înmulţirea mînăstirilor pentru femei în Franţa de Nord, în cursul secolului al XI-lea, şi evoluţia practicilor matrimoniale, întărirea scrupulelor care îi reţineau pe cei mari de la a-şi repudia pur şi simplu soţiile ?

Al doilea exemplu este mai semnificativ. Mă refer la fiul lui Fouque de Nerra, contele de Anjou Geoffroi Martel, care a murit în 1060. Un act din catastiful de averi al abaţiei din Ronceray[2] ne informează ca o cronică. Acest document, ca atîtea acte din vremea aceea păstrate în arhivele ecleziastice, relatează o contestaţie cu privire la o donaţie pe care donatorul sau reprezentanţii lui legali nu voiau s-o cedeze. Mînăstirea pretindea că primise ca donaţie o vie, lîngă Saumur. Geoffroi o luase înapoi şi o atribuise „soţiilor sau, mai bine zis, concubinelor sale" (iată cuvîntul, spus de la obraz, care condamnă). Notiţa ne dă lista acestor femei: „în primul rînd lui Agnès, apoi lui Grécie, apoi Adelei, fata contelui Eudes, apoi din nou lui Grécie, în sfîrşit Adelaidei, nemţoaica". *Primo ... deinde ... postea ... postremo* [mai întîi ... apoi ... după aceea ... în sfîrşit]: vocabularul este superb. Un foarte frumos exemplu de poligamie succesivă. Aflăm de asta din întîmplare, pentru că acest pămînt a servit de dotă maritală. Asemenea castelului din Montreuil, folosit de Hugues Capet pentru a o înzestra pe soţia fiului său, avutul acesta nu venea din strămoşi, fusese cucerit, în acelaşi timp cu castelul din Saumur, de către Fouque de Nerra, în 1026. Fouque l-a dat zestre ultimei sale soţii legitime. Rămasă văduvă, aceasta l-a păstrat şi, cînd a plecat la Ierusalim, în nădejdea că va muri lîngă Sfîntul Mormînt, l-a lăsat moştenire fiicei sale Ermengarde, deja văduvă ea însăşi şi care poate l-a dăruit călugărilor, pentru odihna sufletului soţului ei. Prima istorie a acestor şiruri de butuci de viţă aduce o nouă dovadă cu privire la practica, zice-se comună a societăţilor indo-europene[3], obiceiul de a rezerva din patrimoniu o porţiune marginală, luată dintre

bunurile dobîndite în timpul căsătoriei, pentru a o atribui femeilor casei, şi care se transmitea apoi de la mamă la fiică, de la mătuşă la nepoată. S-a întîmplat totuşi că Ermengarde a fost recăsătorită de rudele ei cu unul dintre fiii regelui Robert cel Pios, Robert, duce de Bourgogne. Această a doua căsătorie a Ermengardei este declarată ilicită de un călugăr a cărui rigoare este cunoscută, Jean de Fécamp: ducele, „după ce şi-a repudiat soţia legitimă, s-a tăvălit într-o legătură neonestă şi pîngărită de înrudire[4]"; era, într-adevăr, rudă de gradul patru cu noua lui soţie. Asta nu împiedică celebrarea nunţii, însă Geoffroi Martel s-a folosit de pretext pentru a se reînstăpîni pe această parte a dotei defunctei sale mame. Şi le-a făcut să beneficieze de ea pe femeile sale, rînd pe rînd; ultima, Adelaide, a păstrat bunul vreme de doi ani după ce a rămas văduvă, pînă cînd noul conte de Anjou a pus mîna pe el. Se observă aici o altă trăsătură: puţina putere a femeii asupra zestrei (*dos*) pe care o primeşte de la soţ (*sponsalicium*); rar se întîmplă să se bucure mult timp de ea cînd, rămasă văduvă, nu are urmaş; cînd este repudiată, puterea ei este şi mai precară. Pentru că aceia care conduc casa, bărbaţii, au de partea lor puterea şi nu le convine să lase în alte mîini posesiunile pe care le-au deţinut cîndva străbunii lor bărbaţi.

Textul în chestiune revela faptul că Geoffroi Martel a avut, una după alta, patru „concubine" — cum spuneau călugării —, de fapt patru soţii: celei din urmă chiar i se spune *uxor* în 1060, în actele emise de cancelaria comitală. Prima căsătorie a contelui de Anjou datează din 1032. Tîrziu — avea douăzeci şi şase de ani —, tatăl său, cu opt ani înainte de a muri, a ales pentru el o moştenitoare, Agnès, văduva lui Guillaume cel Mare de Aquitania. Era de neam înalt: fiică a contelui de Bourgogne, nepoata unui rege al Italiei, cobora din Carol cel Mare. În acest moment de mare strălucire, principii Angevini se căsătoreau tot atît de bine ca şi Capetienii, dacă nu şi mai bine. Geoffroi a îndepărtat-o către 1050. I-a fost uşor. Toată lumea ştia că este ruda lui apropiată, prin alianţe. Călugărul care se ocupă de pomelnicul morţilor din mînăstirea Saint-Serge nota, în anul 1032: „Contele s-a căsă-

torit incestuos cu contesa Agnès, care fusese soţia lui Guillaume, vărul său de al treilea"; iar cel care redacta *Analele* de la Saint-Aubin: „Guillaume a luat-o pe Agnès în căsătorie incestuoasă şi oraşul Angers a fost mistuit de un incendiu cumplit": păcatul principelui atrage pedeapsa asupra întregului său popor; citim în aceeaşi cronică, la anul 1000: „Primul incendiu al oraşului Angers, la puţine zile după ce contesa Élisabeth a fost arsă pe rug [de către soţul ei Fouque de Nerra, motivul fiind adulterul: era mijlocul cel mai sigur de a înlătura orice obstacol din calea contractării unei noi căsătorii]." După ce a săvîrşit asemenea păcat, Geoffroi Martel a trăit în bună pace încă douăzeci de ani. A început să se simtă pîngărit abia cînd s-a gîndit să-şi ia o nouă soţie. Între 1049 şi 1052, a luat de nevastă o altă văduvă, pe cea a seniorului de Montreuil-Bellay, o fiică din casa de Langeais, foarte mîndră de neamul ei. A acceptat totuşi să coboare destul de mult nivelul măritişului; este posibil ca regele Henric I să-i fi forţat atunci mîna. Apoi, în timpul ultimilor opt ani de viaţă, în preajma lui a fost un du-te-vino de femei: a înlăturat-o pe Grécie pentru fata contelui de Blois, vara lui de gradul al patrulea, ceea ce îl lăsa liber să scape de ea în orice moment; o relua pe Grécie, apoi o înlocuia cu Adelaide. Această aparentă nestatornicie provenea dintr-o grijă esenţială: aceea de a dobîndi un moştenitor. Avea patruzeci şi cinci de ani la data primului divorţ. Era grăbit. Încerca, febril, pe unde apuca. Fără succes: sterilitatea ţinea de el, ceea ce bărbaţii, în acele vremuri, nu mărturisesc. Pe patul de moarte, a trebuit să aleagă drept succesori pe băieţii cei mai apropiaţi de sîngele său, fiii surorii sale Ermengarde; cel mai mare a primit „onoarea", comitatul; cel mai mic, un singur castel, pe care îl ţinea în fief de la fratele său: este, în 1060, unul dintre primele exemple din această regiune de ceea ce juriştii numesc *parage*[5].

În prima jumătate a secolului al XI-lea, principii se foloseau tot atît de liber de căsătorie ca şi regii, chiar mai puţin atenţi, din cît se pare, la reprobarea Bisericii. A

Bisericii? Cel puţin a unei părţi a clericilor. Aceşti mari seniori sunt mai liberi decît regii. Datoria lor de a apăra un patrimoniu nu este mai puţin imperioasă. Dezinvoltura pe care o manifestau trebuie, din cîte cred, pusă în legătură cu schimbările care, în această epocă, afectează în aristocraţie relaţiile de rudenie. După Karl Schmid şi alţi elevi ai lui Gerd Tellenbach, am scris mult despre un fenomen cu ample urmări: trecerea de la o structură familială la alta. La sfîrşitul secolului al IX-lea, înrudirea rămînea trăită, dacă pot să zic aşa, pe orizontală, ca un grup care îi aduna, pe stratificarea a numai două sau trei generaţii, pe consangvini şi pe aliaţi, bărbaţi şi femei, pe acelaşi plan — ceea ce se vede în *Manualul* lui Dhuoda dar şi în *Libri memoriales*, acele registre care serveau la liturghiile funerare şi care îi arată reuniţi în comunitate spirituală, prin datoria de a se ruga şi prin aceeaşi speranţă de mîntuire, grupuri formate, de pildă, din zece defuncţi şi din treizeci de oameni în viaţă. Pe nesimţite, acestui asamblaj i s-a substituit unul nou: vertical, ordonat în funcţie exclusivă de *agnatio* — o succesiune ereditară de bărbaţi, locul şi dreptul femeilor devenind tot mai mic şi, de-a lungul acestui trunchi, amintirea înglobînd mereu mai mulţi morţi, urcînd pînă la un strămoş comun care, cu trecerea timpului, se îndepărta tot mai mult: eroul fondator al casei. Din vremuri vechi, casa regelui prezenta de la sine această imagine. În prima fază a feudalizării, în cursul secolului al X-lea, căpeteniile marilor principate pe cale de formare au adoptat-o. Imaginea de care vorbesc s-a propagat prin mimetism, şi de data aceasta foarte repede, în momentul de frămîntări din preajma anului o mie, cînd un sistem nou de exploatare, senioria, s-a instalat. Ea s-a răspîndit pe suprafaţa întregului strat social pe care sistemul acesta îl izola de acum înainte, mai riguros, de poporul de rînd.

Descifrînd pergamentele arhivelor din Catalonia — adică înlăuntrul regatului Franţei, însă foarte departe de regiunea pe care o observ —, Pierre Bonnassie[6] discerne, între 1030 şi 1060, semnele unei perturbări. Vede băieţi expulzaţi, siliţi să plece foarte departe, sub pretext de pelerinaj; îi vede pe alţii

care ridică armele împotriva tatălui sau a unchiului lor; vede fraţi învrăjbiţi care se ucid între ei; aude contemporani tînguindu-se: este stricăciunea tinerimii, cei tineri nu-i mai respectă pe cei vîrstnici... Iată însă că frămîntări convulsive, cum sunt cele al căror loc de desfăşurare era familia comitală din Barcelona, descopăr şi în cea a conţilor din Anjou: Fouque Réchin s-a luptat pentru comitat cu fratele său mai mare, l-a învins, l-a capturat, l-a dezmoştenit şi nu l-a mai eliberat niciodată din îngusta celulă unde îl întemniţase ca să nu-l mai jeneze. Suntem oare siguri că astfel de discordii reprezintă ceva nou? Le vedem mai bine pentru că, în acest moment, documentele îşi schimbă natura: actelor închistate în formule rigide, seci, care nu dezvăluie aproape nimic din concretul vieţii, le urmează, chiar în această epocă, atît în nordul Franţei cît şi în Catalonia, naraţiuni foarte libere, prolixe relatări spontane ale dezbaterilor desfăşurîndu-se în faţa unor adunări de arbitraj, iar aceste mici cronici în formă dramatizată insistă în chip deosebit asupra manifestărilor violenţei. După un număr de indicii, se pare că totuşi acest tumult a stîrnit mirarea contemporanilor. În anii de care vorbesc, tensiunile s-au agravat cu siguranţă în sînul familiilor, ca urmare, putem presupune, a unei modificări rapide a regulilor, potrivit tradiţiei în cazul partajelor succesorale, şi ele efectul unei concentrări a puterii în mîinile lui *caput mansi*, cum spune un act de la Cluny, ale lui *caput generis,* cum scrie mai tîrziu Galbert de Bruges — a „căpeteniei neamului", adică a ceea ce devine o „rasă", o linie ereditară. Frustraţi, fiii acestui om cer; îndată ce devin majori, îşi reclamă partea, pun mîna pe ce pot şi cînd pot, cu forţa, mereu înveninaţi şi furioşi, cum sunt şi soţii surorilor şi mătuşilor lor, care văd că le scapă din mînă dreptul pe care sperau să-l moştenească. În acelaşi timp, cel care răspunde de onoarea familială, ca să-i păstreze strălucirea, controlează mai riguros nupţialitatea fiicelor şi a fiilor plasaţi sub autoritatea sa, cedîndu-le fără împotrivire pe fete, dar neautorizînd decît pe cîţiva dintre băieţi să contracteze căsătorii legitime, iar zgîrcenia aceasta duce la menţinerea în celibat a majorităţii războinicilor, aţîţîndu-le astfel resentimen-

tele şi spiritul de răzvrătire. Consider aceste schimbări de atitudini, care datează din prima jumătate a secolului al XI-lea, drept unul dintre aspectele cele mai importante ale „revoluţiei feudale".

În această profundă mutaţie, care schimbă în cîteva decenii structurile clasei dominante, care a constituit-o pe aceasta din urmă într-o juxtapunere de mici dinastii rivale înrădăcinate în patrimoniul lor, ataşate cu îndîrjire de amintirea străbunilor bărbaţi, în competiţia pentru puterea seniorială şi în repartiţia sa, se pare că instituţia matrimonială a jucat un rol de primplan. Regii, marii principi feudali au întărit legătura de prietenie cu vasalii lor, distribuind soţii celor mai devotaţi dintre fideli: căsătoria a fost instrumentul alianţelor. A fost, mai ales, un instrument de implantări: luîndu-şi soţie, fie prin rapt, fie primind-o de la seniorul lor, cîţiva dintre aceşti cavaleri au izbutit să iasă din starea lor de membri ai casei patronale, părăsind-o şi întemeindu-şi propria lor casă. Documentele vremii ne dau puţine desluşiri cu privire la aceste fenomene. Le vedem însă reflectîndu-se, o sută cincizeci de ani mai tîrziu, în amintirea pe care descendenţii acestor fericiţi soţi o păstrau despre străbunul lor cel mai îndepărtat: se complăceau să şi-l imagineze sub trăsăturile unui aventurier, ale unui „tînăr", un cavaler rătăcitor prelungindu-şi căutarea în felul lui Lancelot sau al lui Gauvain, reuşind în sfîrşit să se statornicească, să se aşeze prin căsătorie. Poate amintirea aceasta să fi fost deformată şi prefer să revin asupra ei mai departe, cînd voi examina scrierile care o păstrează[7]. Însă, în timpul mutaţiei despre care vorbesc, relaţiile în sînul perechii conjugale au evoluat. Aici, textele contemporane cu această transformare sunt mai explicite: cîteva acte, păstrate în fondul arhivelor şi în catastifele de averi mînăstireşti, ne ajută să întrevedem cum, încetul cu încetul s-au schimbat formele contractului matrimonial.

Cu prilejul dobîndirii unui bun, se întîmpla ca acel călugăr sau canonic însărcinat cu gestiunea domeniului ecleziastic să păstreze, în dosarul prin care se garanta transferul de proprietate, cutare document încredinţat de donator sau de vînzător,

document redactat mai înainte cu prilejul unei căsătorii, mai exact în cursul primei faze a ritualului, *desponsatio*. În ţările unde tradiţia scrierii juridice nu se pierduse cu totul, gestualitatea simbolică implica, într-adevăr, ca un pergament care conţinea termenii acordului să treacă din mînă în mînă, sub ochii părinţilor şi ai prietenilor adunaţi cu acest prilej. Astfel de documente sunt extrem de rare în provinciile pe care le are în vedere cercetarea mea. Din pricina aceasta, mă îndepărtez puţin de ea. Mă adresez un moment unei surse de informaţie de o excepţională bogăţie pentru anii din preajma anului o mie: registrele de averi ale abaţiei din Cluny, ale Catedralei din Mâcon, alte registre provenind din aşezăminte religioase mai modeste. Rămîn în toate acestea cîteva fărîme, cruţate de întîmplare, din ceea ce obiceiul impunea pe atunci să se scrie, pretutindeni, pînă în cele mai mărunte sate, la toate gradele scării averilor şi chiar în sînul ţărănimii, printre cei mai mici proprietari, pentru a fixa drepturile respective asupra bunurilor perechii matrimoniale, în momentul cînd ea se constituia. Mă folosesc de această sursă, fără a pierde din vedere că, poate, uzanţele nu erau cu totul asemănătoare în Île-de-France şi în Picardie, şi ştiind, de asemenea, că nu trebuie să ne aşteptăm ca acest gen de texte să ne ofere prea multe informaţii: formalismul notărilor voalează realitatea din adînc: din aceste acte nu transpare mai nimic din raporturile de conjugalitate, în afară de ceea ce se referă la proprietatea funciară.

Printre aceste titluri, unele, dar foarte puţine, se raportează la ceea ce în zilele noastre numim zestre, donaţie pe care părinţii i-o fac fiicei lor cu prilejul măritişului, deşi donaţia se face, de fapt, perechii care se formează: „Ţie, dragul meu ginere, şi soţiei sale [traduc fidel, transcriind incorectitudinile unei latine adesea foarte barbare], eu şi soţia mea din[8]...“; ginerele este menţionat primul, din respect pentru ierarhie; bărbatul este căpetenia femeii. Din anul o mie datează o altă urmă — căci numai urmă pot să-i spun: actul însuşi s-a pierdut; este amintit cu prilejul unei tranzacţii ulterioare: de data aceasta, o soţie este cea care acţionează prima, însă nu singură, ci împreună cu soţul ei („eu şi seniorul meu“(*dominus*);

ei oferă împreună abaţiei Cluny două exploatări rurale, dar acestea vin de la mama soţiei, care, „căsătorind-o, i le dăruise ca zestre (*in dotem*)[9]". În cazul acesta, dota provine numai de la mamă; de bună seamă, tatăl murise; să notăm că bunul venea de la străbunii materni: o mătuşă a donatoarei dăruise deja aceste pământuri lui Dumnezeu şi călugărilor de la Cluny; soră, mamă, fiică: iată că se arată din nou acea parte a averii lăsată femeilor pentru căsătoria lor sau pentru pomenile funerare. A treia şi ultima menţiune, datînd din a doua jumătate a secolului al XI-lea: un cavaler împarte cu fraţii săi succesiunea paternă, cu excepţia — spune el — a unei porţiuni, foarte mici, pe care tatăl o dăduse „surorilor şi fiicelor sale", probabil în momentul în care le măritase[10].

Totuşi, nu putem afirma că un aport al fetei era absolut necesar în momentul logodnei. În schimb, în ţinutul Mâcon, era obligatoriu ca soţul ei s-o înzestreze printr-o *carta*, un act de donaţie. Foarte scurt. Iată trei dintre aceste acte redactate în acelaşi an, în 975–976, în împrejurimile abaţiei Cluny, de către nişte preoţi de ţară[11]: „Preadulcei şi iubitei mele *sponsa* [„logodnică", nu i se va spune *uxor* decît după nuntă], eu, Dominique, *sponsus* al tău, acum cînd, prin voinţa lui Dumnezeu şi prin sfatul (*consilium*) părinţilor tăi şi ai mei, te-am luat de soţie (*sponsavi*) şi, cu voia Domnului, vreau să intru cu tine în unire legitimă, din dragoste, îţi dăruiesc [oamenii aceştia sunt mici proprietari, Dominique cedează „jumătate din partea sa" dintr-o singură exploatare agricolă pe care o are în comun cu fraţii săi; prin această dotă soţia devine participantă la indiviziune] [...] aceasta îţi dăruiesc drept zestre." „Din dragostea şi bunăvoinţa pe care le am către tine şi pentru bunele servicii pe care mi le-ai făcut şi în alte privinţe mi-ai făgăduit, din această pricină îţi dau..." „Din dragoste faţă de Dumnezeu, de părinţii şi de prietenii mei, te-am luat de soţie potrivit legii Gombette [se face aici referire la legea civilă, veche, lege romană odinioară, adaptată de burgunzi], din partea mea, din tot ce am, întreaga jumătate ţi-o dau ţie, *sponsa* mea, şi te înzestrez (*doto*) înain-

tea zilei de nuntă, şi după această zi vei face cu această dotă tot ce vei voi." Se vede bine: formulele acestor contracte ţărăneşti sunt diferite. Dar au încolţit pe acelaşi fond şi fiecare scrib o repetă pe cea pe care o scoate din memoria sau din manualul său. Aceste documente arată, în primul rînd, deosebirea dintre „logodnă" şi „nuntă": pactul privitor la bunuri precedă unirea trupurilor; soţia nu intră în posesiune decît după noaptea în care soţul ei a posedat-o. De atunci încolo, ea este pe deplin stăpînă pe partea ei, egală cu cea pe care o păstrează soţul. Ea intră în casa care-o primeşte ca asociată cu parte deplină, printre coproprietarii patrimoniului. „Îţi dau o participare — spune în mod expres un *sponsus* — la ceea ce voi moşteni împreună cu fraţii mei de la părinţii noştri[12]." Să remarcăm, de asemenea, faptul că soţul acţionează în numele său: „Eu...": acesta este felul de a vorbi. Şi să mai remarcăm şi referirea obligatorie la dragoste, la „buna voinţă". Totuşi, formulele pun cu grijă în evidenţă că sentimentul şi hotărîrea individuală sunt subordonate pe de o parte voinţei divine şi pe de alta „sfatului", adică hotărîrii celor două grupuri familiale.

Actul scris devine solemn atunci cînd căsătoria are loc între oameni bogaţi, de rang înalt: Iată documentul de *sponsalicium*[13] al lui Onry, stăpîn al castelului din Bâgé, în Bresse, care era, împreună cu seniorul de Beaujeu, cel mai puternic vasal al contelui de Mâcon. Actul a fost redactat în 994, în oraşul Mâcon, într-o foarte bună latină, de către un canonic al catedralei şi semnat de conte şi de contesă. Preambulul, lung şi pompos, expune teoria ecleziastică a căsătoriei celei bune, care aminteşte de „obiceiul antic", de „legea Vechiului şi Noului Testament", de „confirmarea Sfîntului spirit, instruindu-ne prin mijlocirea lui Moise [?] cu privire la căsătoria bărbatului şi a femeii"; *Geneza*, II, 24 este citată: „Bărbatul îşi va părăsi tatăl şi mama şi vor fi doi într-un singur trup"; este citat şi *Matei*, XIX, 26: „Ceea ce a unit Dumnezeu, omul nu va să despartă"; în sfîrşit, se face aluzie la nunta din Cana: „Dumnezeu, care s-a făcut om şi care i-a făcut pe oameni, a vrut să fie de faţă la nuntă, pentru a confirma sfinţenia deplinei autorităţi a căsătoriei." După toate probabilităţile, Onry a

dat citire el însuşi acestei părţi a textului; cuvintele *Scripturii* au ieşit astfel din gura sa şi vedem, prin necesitatea actului scris, prin aceea de a recurge neapărat, pentru redactarea actului, la oameni ai Bisericii, că morala pe care aceştia din urmă o propovăduiau se infiltra în spiritul laicilor, îşi punea pecetea pe aceste gesturi foarte profane: schimbul, fata cedată, dota pe care o dă în schimb cel care o ia în stăpînire. „De aceea, eu, Onry — continuă el — respectînd o asemenea autoritate, inspirat de sfaturile şi de îndemnurile prietenilor mei, ajutat de pietatea cerească, mă întemeiez pe obiceiul obştesc al asocierii conjugale: din dragoste, şi, potrivit vechiului obicei, îţi dau ţie, care îmi eşti *sponsa*, foarte iubită şi foarte iubitoare, prin autoritatea acestui *sponsalicium*...", de data aceasta nu o parte indiviză, ci o serie de bunuri, desemnate nominal, un foarte întins ansamblu domanial prelevat din averea ereditară, cedat, cu consimţămîntul unui frate (părinţii nu mai trăiau), în posesiune perpetuă, „pentru a-l avea, a-l vinde, a-l dărui, pentru a face cu el ce voieşti, potrivit liberei tale hotărîri". Această declaraţie emfatică reia, de fapt, cuvintele pe care parohii de ţară le transcriau, într-o limbă foarte stîngace, pe nişte petice de pergament, atunci cînd se căsătoreau nişte amărîţi de ţărani.

În cursul jumătăţii de veac care încadrează anul o mie, formele s-au schimbat. Ultimele acte de *sponsalicium* care au fost recopiate în registrele mînăstireşti din această regiune datează din anii treizeci ai secolului al XI-lea[14]. Dispariţia lor ţine de transformarea procedurilor judiciare, de faptul că nu mai era util să înfăţişeze în faţa adunărilor de justiţie dovezi scrise şi că, pentru a-şi da sentinţa, arbitrii se întemeiau acum pe mărturii orale sau pe probele judecăţii lui Dumnezeu. Drept urmare, arhiviştii nu se mai îngrijeau să păstreze asemenea titluri de proprietate. Rămînea totuşi obiceiul unei donaţii formale a soţului, cu prilejul logodnei. Extrag din arhivele mînăstirii Notre-Dame din Beaujeu un document din 1087: un bărbat aminteşte că s-a însurat cu o femeie, „sub regim dotal, cedîndu-i o treime din drepturile sale asupra unui do-

meniu agricol[15]". Cu toate acestea, dacă monahii şi canonicii au neglijat să păstreze urmele unui asemenea contract, lucrul se datorează fără îndoială şi faptului că, după 1030–1040, puterea bărbatului asupra totalităţii averii conjugale sporise în atare măsură încît, prerogativele soţiei fiind de acum înainte pur fictive, atestarea lor nu mai avea rost.

Acesta pare să fie sensul evoluţiei. Asocierea în parte egală a celor doi soţi se transformă, pe nesimţite, într-o mică monarhie, unde bărbatul este domn şi stăpîn. Într-adevăr, mişcarea ce determină relaţiile familiale să se restrîngă la cadrul succesiunii ereditare afirmă preeminenţa bărbatului, el cere dreptul de a proteja patrimoniul ancestral de fărîmiţare, de a limita numărul celor care pot pretinde la a moşteni o parte din el; pentru a reduce acest număr la jumătate, ajunge ca femeile casei să fie excluse de la succesiune. În felul acesta, a dispărut puterea femeiască asupra bunurilor ereditare. Această restrîngere progresivă se constată în temeiul mai multor indicii.

Se vede întîi micşorarea părţii acordată soţiei prin actul de *sponsalicium*. Ea era jumătate la sfîrşitul secolului al X-lea; mai este tot atît în 1008[16]. Însă, în documentele redactate în 1005–1008[17], soţul nu mai abandonează decît o treime din pămînt; adaugă un mic dar, o parcelă de teren, o vie. După 1030, suplimentul acesta dispare. Consecinţe mai grave sunt clauzele care restrîng dreptul femeilor de a dispune cum vor de partea lor. Asemenea clauze apar în 1004, 1005, 1006. Cesiunea nu mai este viageră: la moartea soţiei, bunul dotal va reveni — cum se spune în mod expres — moştenitorilor perechii. Acelaşi Onry de Bâjé, în folosul foarte iubitei şi foarte iubitoarei sale soţii, însufleţit de aceeaşi dragoste şi de aceeaşi bunăvoinţă, a sporit donaţia pe care o făcuse cu zece ani înainte — de bună seamă fratele său murise şi moştenise partea de avere şi era dator să restabilească echilibrul în sînul asocierii conjugale; a avut grijă să stipuleze că „după moartea [soţiei sale] aceste bunuri vor reveni copiilor care s-au născut sau se vor mai naşte din ea şi din mine[18]". Formulele folosite la ţară sunt şi mai restrictive: „Dacă ni se vor naşte moşteni-

tori, dota [nevestei] le va reveni; dacă nu vom dobîndi urmaşi, vom avea împreună uzufructul cît timp vom trăi [de remarcat: soţia nu mai are proprietatea, ci doar folosinţa, în comun cu soţul ei]; după moartea ta, va reveni rudelor mele[19]." Dispoziţia aceasta s-a instalat ferm în uzanţă totodată cu încă una, mai puţin strictă: „După moartea noastră, o treime va reveni rudelor mele; de cealaltă vei dispune cum vei voi[20]." Într-adevăr, actele acestea erau redactate de preoţi; ei aveau grijă să rezerve partea decedatului, sperînd că va fi folosită pentru daniile funerare.

În acest moment al evoluţiei, dreptul soţiei este încă efectiv. Dacă îi supravieţuieşte soţului, dispune pînă la moarte de bunurile care i-au fost date cu prilejul căsătoriei. Între 1031 şi 1048, cavalerul Bernard, plecînd la Ierusalim, se desproprietărea de tot ce poseda; avea doi fraţi, a dat ofrandă abaţiei de la Cluny o treime din ceea ce aparţinuse tatălui lor, şi pe care îl avea în indiviziune cu ei; a donat de asemenea „o treime din ceea ce avea mama sa, pe timpul vieţii ei, şi pe care călugării urmau s-o primească după decesul acesteia[21]". Un alt Bernard cedează, în 1037, tot ceea ce are, cu consimţămîntul fratelui său, al soţiei sale şi al tuturor prietenilor; Cluny primeşte jumătate din moştenire — fratele său păstrează jumătatea cealaltă; cît despre ceea ce avea soţia sa drept *dotalicium*, soţul dispune după buna lui voie, îl dă şi pe acesta tot mînăstirii, sub rezerva că femeia păstrează uzufructul pînă la moarte[22]. În sfîrşit, în timpul regelui Robert: „Fiului meu, eu, mama ta, din dragoste şi bunăvoinţă [cuvintele reluate aici sunt cele pe care le pronunţă soţul cînd îşi dotează soţia], îţi dau ceea ce am drept *dotalicium* din partea seniorului meu [*senior*: adică soţ] şi a tatălui meu[23]": în acest cuplu, dota soţiei fusese constituită din bunuri provenind totodată din propria ei familie şi din cea a soţului; donatoarea cedează proprietatea nudă, păstrează folosinţa pe timpul vieţii, şi se vede bine semnificaţia acestei scripte: soţul murise; era necesar ca, în faţa pretenţiilor fiului ei, văduva să-şi garanteze din nou drepturile. E vorba, aşadar, de o confirmare, asemănătoare cu cea evocată de un alt act, provenit şi acesta din arhivele de la

Cluny: către 1080, o femeie, cu aprobarea celor trei fii ai săi, a donat un foarte mare domeniu; „această *villa*, spune însemnarea, ea o reţinuse ca danie de la soţul şi de la fiul ei, atunci cînd soţul ei şi-a împărţit «onoarea» între aceştia doi[24]". Femeia, prin dota primită la logodnă, era, aşadar, asigurată împotriva riscurilor văduviei. Prin actul pe care l-am citat adineauri, Notre-Dame de Beaujeu a primit, de la o soţie, un *sponsalicium* pe care îl păstrase pînă la moarte, deşi căsătoria fusese ruptă din cauza consangvinităţii; nu toţi soţii îşi tratau, cu tot atîta libertate ca Geoffroi Martel, pămîntul pe care îl dăruiseră soţiilor lor.

Stipulările acestor documente îşi manifestau efectul atunci cînd legătura conjugală se desfăcea, cînd femeia rămînea singură. Înainte de acest moment, drepturile ei erau sufocate de cele pe care le deţinea şi le exercita soţul. Şi aceasta tot mai mult, pe măsură ce raporturile de rudenie se făceau mai strînse în interiorul structurilor ereditare masculine şi, în conştiinţe, grupul familial căpăta, mereu mai limpede, aspectul unei succesiuni ereditare de bărbaţi — imagine pe care o reflectă următoarea clauză a unui act de donaţiune din 1025: „Prin urmarea timpului, fiii legitimi născuţi din sămînţa mea de către soţia mea legitimă se vor urma, unul după altul, în dreaptă şi legiuită linie de zămislire[25]": „fiii" şi nu „copiii"; băieţii sunt singurii urmaşi adevăraţi: fiicele sunt excluse pe potriva bastarzilor. Privilegiu al masculinităţii. Importanţa legitimităţii căsătoriei. Rezultă că, înlăuntrul perechii conjugale, „stăpînul", soţul, „seniorul"— iată-l purtînd numele care se dau lui Dumnezeu tatăl — are o autoritate tot mai mare: el administrează patrimoniul ancestral pe care i l-a dat soţiei sale, precum şi ce poate să-i mai revină acesteia din averea ei părintească. El dispune şi de aceasta. Îi cere, desigur, consimţămîntul, însă el este cel care vorbeşte, care acţionează. În 1005, un cavaler dă „toate posesiunile pe care tatăl soţiei sale le avea în cutare loc şi pe care el [cavalerul] le deţinea (*tenebat*) din partea soţiei sale[26]". La celălalt capăt al veacului, o soţie oferă mînăstirii Saint-Vincent din Mâcon dota pe care o primise: donaţia se efectuează „prin mîna" lui

Bernard, soţul ei[27]. Toate drepturile asociaţiei conjugale sunt, observaţi cuvintele, ţinute în mîna tot mai încleştată a unui bărbat.

Această înstăpînire progresivă a soţului asupra întregii averi a cuplului, combinată cu dispoziţiile care micşorează întinderea dotei maritale şi prevăd întoarcerea ei la bărbaţii familiei, proteja averea funciară moştenită de la un străbun de o primejdie: reaua folosinţă pe care putea să i-o dea părţii care îi era cedată femeia aceasta de sînge străin primită în casă. Însă întărirea puterii maritale stîrnea o altă primejdie. Cine dădea de soţie o soră, o fiică, o nepoată se putea, pe drept cuvînt, teme că bărbatul străin care îşi întindea de acum înainte puterea asupra acelei femei să nu ajungă să pună mîna pe bunurile familiei ereditare. În fapt, actele de arhivă pe care le examinez menţionează dreptul ginerilor. Într-un tîrziu: după jumătatea veacului. Către 1050, cavalerul Achard stătea să-şi dea duhul în casa lui de pe lîngă Cluny; pe patul de moarte, îşi dicta ultimele voinţe; numea pămînturile pe care le oferea lui Dumnezeu pentru mîntuirea sufletului: le cerea părinţilor să-i aprobe donaţia, adică — aceasta este semnificaţia unui atare asentiment — să renunţe la prerogativele lor, spre a participa la danie şi la beneficiul spiritual scontat; fiii săi s-au înfăţişat atunci cei dintîi, urmaţi de un văr, apoi de o rudă apropiată, în sfîrşit de ginere şi de soţia lui; bărbatul acesta era ultimul din procesiune, însă era acolo, şi trecea înaintea soţiei sale, aşa cum cerea ierarhia naturală[28]. Tot în aceeaşi vreme, sunt văzuţi apărînd, mereu mai ameninţători, ginerii binefăcătorilor defuncţi, printre acei oameni, din ce în ce mai numeroşi, de la care aşezămintele religioase se văd obligate să cumpere, la preţuri tot mai mari, renunţarea, dacă vor să se bucure în pace de donaţiile pioase.

Felul de a se apăra de această primejdie a fost acela de a reduce dreptul la moştenire al fiicelor măritate. Limitînd acest drept la anumite bunuri pe care mama lor le primise ea însăşi ca dotă şi care, în felul acesta, erau refolosite: un mic bun marginal sacrificat din posesiunile moştenite cu drept deplin de la strămoşi. Cu toate acestea, cînd capul de familie,

murind, nu lăsa în urma lui decît fete, soţul celei mai mari îşi apropria întreaga avere. În acest caz, el lua locul unchilor şi al verilor şi îşi asuma rolul socrului său: lucru care a avut loc în cazul a trei castele din regiunea oraşului Mâcon, la sfîrşitul secolului al XI-lea. Una din notiţele registrelor de la Cluny, care sunt de fapt nişte scurte cronici, arată în ce fel soţul se folosea pe atunci de prerogativele soţiei sale[30]: vicontele de Mâcon, întors de la Ierusalim, murise, istovit, la Lyon, la doi paşi de căminul său; era un „tînăr", un celibatar; lăsa o moştenire enormă. Contele de Mâcon „înstăpînindu-se prin căsătorie pe sora vicontelui, a revendicat pentru el întreaga onoare" (se căsătorise tocmai în acest scop, coborîndu-se să-şi ia soţie din familia unui vasal); s-a lovit însă de călugării de la Cluny: defunctul le dăruise aproape întreaga sa avere. În faţa acestei piedici, contele a dat înapoi; şi-a îndepărtat soţia, care acum nu-i mai aducea nici un folos, invocînd nişte „motive consacrate", adică motivul consangvinităţii; femeia i-a revenit atunci „unui anumit cavaler", propriul vasal al contelui, care cedase soţia pe care o repudia unuia dintre oamenii săi: era cea mai bună întrebuinţare pe care i-o putea da, s-o acorde ca recompensă unui tînăr din ceata sa, cîştigîndu-i astfel recunoştinţa. Căci moştenitoarea mai păstra nişte pretenţii: ea şi noul ei soţ le-au vîndut, foarte scump, abaţiei. Fără drepturile călugărilor, femeia ar fi adus soţului ei întreaga moştenire a părţilor ei. Pentru că nu mai avea frate.

În schimb, dacă soţia avea un frate, situaţia era clară: drepturile acestui frate asupra bunurilor ancestrale care îi fuseseră date cînd s-a măritat primau asupra celor ale soţului. Iau cazul unui ginere, Roland de Bressan, pe care amîndouă numele ce le avea îl desemnau ca pe un om dedicat aventurilor. Se întîmplase să ia de soţie pe fiica unui stăpîn de castel, seniorul de Berzé. Era văduvă. Înainte de a se recăsători, ea făcuse călugărilor de la Cluny o importantă donaţie, rezervîndu-şi uzufructul viager al bunurilor cedate. Proprietăţile îi veneau de la tatăl său. Le primise cu prilejul primei căsătorii: fetele nu plecau din casa lor cu mîinile goale. Femeia a murit în 1100. Pentru a intra în posesiunea acestei danii, mînăstirea a

trebuit să trateze, să discute din greu cu bărbaţii care aveau încă pămîntul în mînă sau a căror mînă era gata să se închidă pe acest pămînt: erau soţul şi fratele. Amîndoi au renunţat pînă la urmă la drepturile lor[31]. Ei au făgăduit că vor face astfel ca dania să fie aprobată de copiii încă foarte mici (*infantes*) ai defunctei, cînd vor ajunge la vîrsta de a se angaja personal. Toate acestea au fost plătite cu bani buni. Fratele, Hugues de Berzé, a primit două sute de solzi şi un cal de paradă. Era mult: prin urmare, un frate păstra un titlu puternic asupra părţii de patrimoniu pe care sora lui o primise ca zestre. Soţului, Cluny i-a dat cu mult mai mult: trei mii de solzi. Dar ceea ce cumpărau cu asemenea preţ administratorii mînăstirii nu erau de fapt drepturile personale ale soţului, ci acelea ale copiilor pe care i-i făcuse soţia lui. Pentru că, spune textul, Roland a dat cele treizeci şi şase de mii de monede de argint cumnatului său, „ca să cumpere pămînturi în numele sus-pomeniţilor copii". Banii aceştia i-au fost plătiţi. Însă doar i-au trecut prin mînă, pentru că nu erau ai lui, după cum nu-i aparţinea nici consimţămîntul pe care şi-l dăduse: copiii săi vorbeau prin gura lui; pe pămînturile acestea nu fusese niciodată stăpîn; fratele soţiei sale, unchiul matern, şeful familiei ereditare, păstra dreptul de a le avea în supraveghere — în acelaşi timp cu datoria să aibă drag de nepoţii lui. Acestui bărbat, paznic eminent al patrimoniului ancestral, îi revenea dreptul de a reinvesti în bunuri funciare despăgubirea în bani pe care o primiseră copiii minori.

Întemeiată pe aceste reguli cutumiere, încă nu bine statornicite şi pe care le întrevedem fragmentar, după întîmplarea unor informaţii foarte răzleţe, s-a consolidat o strategie matrimonială. Foarte simplă. Capul familiei le mărita pe toate fetele disponibile ale neamului; dispersînd astfel sîngele strămoşilor săi, el lega alianţe, întărite în generaţia următoare prin relaţia privilegiată care îi lega pe băieţi de fratele mamei lor. Aceasta a fost politica — şi acum revin în Nordul Franţei — a unui ginere căruia îi mersese foarte bine, Hilduin de Ramerupt. Moştenise de la şeful soţiei sale comitatul de Roncy şi, pentru a-l deţine şi mai solid, i-o dăduse de soţie

fratelui său pe soacra lui, devenită văduvă. Le-a căsătorit şi recăsătorit pe cele şapte fete pe care le avea: cu trei generaţii mai tîrziu, istoricul poate identifica vreo sută douăzeci de urmaşi ai acestui personaj[32]. În schimb, prudenţa îţi impunea să nu autorizezi decît un singur fiu să-şi ia soţie legitimă, în afară de cazul că se putea găsi pentru un altul dintre fii o fată fără frate, o moştenitoare. Doi dintre fiii lui Halduin s-au însurat: unul dintre ei s-a putut instala în casa soţiei sale; celuilalt i-a revenit, pare-se intactă, „onoarea", adică esenţialul succesiunii paterne. Cît despre bărbaţii supranumerari care n-au putut intra într-o comunitate religioasă prin sprijinul unui unchi stareţ sau canonic[33], ei aşteptau, sperînd, ca acel vasal al contelui de Mâcon să primească într-o bună zi, ca dar, o soţie, sau plecau să caute avere pe alte meleaguri: din documente rezultă că erau numeroşi, în regiunea Mâcon de la începutul secolului al XI-lea, cei care plecau să-şi caute norocul, o dată cu mîntuirea sufletului, pe calea Ierusalimului.

Densitatea excepţională a documentaţiei ne permite să observăm creşterea numărului de familii cavalereşti în vecinătatea abaţiei de Cluny în timpul secolului al XI-lea, deci să măsurăm eficienţa unui asemenea control al nupţialităţii masculine. Acest control a pus realmente capăt, curînd după anul o mie, dispersării bunurilor familiale, care se continua de lungi decenii şi fracţiona imensele proprietăţi constituite în vremea carolingiană. El a fixat numărul caselor aristocratice. Spre 1100, ele erau treizeci şi patru, cam tot atîtea cîte parohii, în această arie foarte restrînsă, singura regiune a Franţei unde cercetarea poate fi făcută cu rigoare. Numai trei case se formaseră, cu două generaţii mai înainte, prin ramificarea rezultată din căsătoria fecundă a unui mezin. În toate celelalte linii familiale, o disciplină strictă împiedicase, în ciuda belşugului de naşteri, ca ramuri adventive să crească în jurul trunchiului. Iată-l pe Bernard Gros, senior al castelului din Uxelle, la începutul secolului al XI-lea: avusese şase fii: doi au fost călugăriţi, alţi trei, cavaleri, au murit celibatari; unul singur a zămislit un fiu legitim, care, spre 1090, era stăpîn

fără părtaş pe fortăreaţă şi pe toate drepturile care depindeau de ea[34].

Unul dintre efectele acestei cristalizări a fost să supună mai strîns femininul masculinului şi, ca un contraefect, să sporească teroarea secretă pe care soţiile o inspirau soţilor lor. Teama de o răzbunare vicleană, prin adulter sau asasinat. Despre cîţi principi ne povestesc cronicarii acelei vremi că au fost otrăviţi de nevestele lor, cîte aluzii la „meşteşugurile vătămătoare", la vrăjitoriile de tot soiul care dospeau în gineceu? Să ni-l închipuim pe cavalerul din secolul al XI-lea tremurînd, ros de bănuieli, în preajma unei Eve care vine în patul său, seară de seară, ale cărei pofte insaţiabile nu este sigur că le poate îndestula, care de bună seamă îl înşală şi care, poate chiar în astă-noapte, îl va înăbuşi, în timpul somnului, sub plapumă.

VI

Ereticii

Mă frapează o coincidenţă: în anii douăzeci ai secolului al XI-lea, tocmai în momentul în care se observă această schimbare în practicile matrimoniale ale cavalerimii, se constată apariţia unor mişcări pe care conducătorii Bisericii le numesc eretice[1]. Este vorba de două aspecte conjugate ale frămîntării generale de care era cutremurat pe atunci regatul Franţei. Fără îndoială, înflorirea eretică nu pare separabilă de „spaimele anului o mie", de puternicul val de nelinişte religioasă care creştea tot mai mare o dată cu apropierea unei mii de ani de la patimile lui Hristos: apelul la căinţă, la purificare era lansat din toate părţile; din toate părţile se formau fraternităţi de renunţare; unele au părut suspecte. Totuşi, erezia a fost, fără contestare, şi una dintre formele pe care le-a îmbrăcat rezistenţa la înrădăcinarea „feudalităţii", adică a unei noi împărţiri a puterii. Ea i-a adunat pe cei care se simţeau asupriţi, ţăranii înstăriţi excluşi din cavalerime şi supuşi lăcomiei senioriale, locuitorii oraşelor care se trezeau din amorţeala lor şi, bineînţeles, femeile, supuse la constrîngeri tot mai mari, frustrate de drepturile lor de către bărbaţi. Furnicarul de secte deviante nu este într-o oarecare legătură cu degradările condiţiei feminine?

Prigonită, pînă la urmă distrusă, în orice caz silită să se retragă din luptă, să se piardă în umbră, erezia — este cazul tuturor ideologiilor contestatare — a lăsat puţine urme. Aceste urme sunt toate indirecte. Deviaţia este percepută tocmai în momentul în care este înăbuşită, prin sarcasmele şi judecăţile care o condamnă. Ea pare să erupă pretutindeni. Informatorii noştri constată trei puncte de emergenţă în Franţa de Nord: Champagne — un ereziarh propovăduia în apropiere de Varus; Orléans — represiunea s-a abătut asupra

cîrmuitorilor uneia dintre cele mai bune echipe de liturghie şi de cercetări spirituale, întrunită în catedrala Sainte-Croix şi în capela regală; Arras — după fuga celor care fuseseră sufletul mişcării, mai rămîneau cîţiva adepţi „necultivaţi", cu alte cuvinte laici, care nu erau neapărat nişte oameni săraci.

Sectele se vedeau pe sine ca pe nişte mici grupe de oameni aleşi, ale căror membri, în felul călugărilor şi al penitenţilor, se convertiseră, îşi schimbaseră felul de viaţă, se „mutaseră din răul veacului într-un sfînt colegiu". A te îndepărta în grup de la lumea perversă, a-ţi îndrepta paşii către imaterial, înstrăinîndu-te de rău, de trupesc, toate acestea nu erau ţeluri diferite de cele monastice. Deosebirea consta în refuzul acestor oameni de a se încadra în Biserică. Aceasta este principala învinuire care le-a fost adusă ereticilor, lucru care apare cel mai limpede în chestionarul folosit pentru a-i demasca: ei nu acceptau ca pietatea să fie o instituţie, ca să trebuiască, pentru a intra în legătură cu divinul, să recurgă la mijlocirea preoţilor; ei socoteau clerul ca fiind inutil; voiau să destrame Biserica. Biserica s-a apărat, i-a împrăştiat şi i-a ars. Însă, în ceea ce priveşte purtarea, felul de a căuta mîntuirea, de a năzui la puritatea îngerilor, distanţa dintre ereziarci — cei din Orléans aparţineau „celor mai buni" din cler — şi rigoriştii dreptei credinţe este foarte mică. Atît pentru unii, cît şi pentru ceilalţi, răul rezida în sex şi, ca şi lui Ioan Scotus Erigena, căsătoria le repugna. Numai că ereticii condamnau căsătoria într-un fel mai radical. Cei din Orléans, din cîte ne spune Jean de Ripoll, „ponegreau cununia". Abatele Gozem de la Saint-Benoît-sur-Loire, suspect de a-i simpatiza pe eretici, a fost silit să jure că „nu interzicea căsătoria" — căsătoria, adică unirea trupurilor, nu cea a sufletelor, legată prin *sponsalicium*. Leutard, din Champagne, „nebunul" Leutard, al cărui trup Raoul Glaber ni-l înfăţişează năpădit de un roi de albine, „şi-a izgonit nevasta, sub pretext că o repudiază în virtutea preceptelor evanghelice". De fapt, toţi meditau asupra *Evangheliei*, asupra textului din *Matei*, XIX. La întrebarea: „Dacă acesta este păcatul săvîrşit cu femeia, nu este mai bine să nu te însori?", Iisus răspunde prin parabola eunucilor: „Nu toţi

înţeleg acest cuvînt, doar cei cărora le este dat"; nu erau oare aceştia „aleşii", „cei puţini", care se hotărîseră să reprezinte, desprinzîndu-se de păcatele veacului, adepţii sectelor prigonite? Citind în *Luca*, X, 34–35: „Copiii acestei vremi se însoară şi se mărită, însă cei socotiţi vrednici de a ajunge în acea altă vreme şi la învierea morţilor nu se însoară şi nu se mărită", ereziarcii se întăriseră în convingerea că starea conjugală îi reţine să se înalţe către lumină. Pregătindu-se pentru întoarcerea lui Hristos, ei visau să abolească orice sexualitate. În acest spirit, oamenii aceştia primeau în preajma lor femei, le tratau ca pe nişte egale, pretinzînd că trăiesc în compania lor uniţi prin acea *caritas*, iubirea creştină de aproapele tău, care adună în Paradis fiinţele cereşti în desăvîrşită puritate, ca pe nişte fraţi şi surori. Aceasta pare să fi fost propoziţia care a şocat cel mai mult. Ea lovea frontal în armătura fundamentală a societăţii. Erezia a eşuat pentru că a fost percepută de către contemporani, prezentată contemporanilor de adversarii ei, ca o mişcare feministă. Călugărul Paul de Saint-Père din Chartres are mare grijă, povestind procesul de la Orléans, să aşeze printre cei torturaţi o femeie, o *monacha*, şi Raoul Glaber să insinueze că „otrava" păcătoasei doctrine a fost introdusă la Orléans de o femeie. Era un mijloc bun de a discredita sectele: femeia nu era ea unealta Diavolului, vrăjitoare, mînuitoare de otrăvuri?

Şi, mai ales, detractorii ereziei considerau drept ipocrizie refuzul, în viaţa mixtă, al uniunii sexuale. Cum adică, ricanau ei, nişte bărbaţi, nişte laici lipsiţi de acel har deosebit cu care clericii sunt impregnaţi prin riturile hirotonisirii sacerdotale, pot trăi în intimitatea femeilor fără să se împreuneze cu ele? Mint, sunt nişte impostori. De fapt, se tăvălesc în desfrîu. Departe de priviri, în noaptea pădurilor prielnică vrăjilor la care femeile se pricep atît de bine, ei practică devălmăşia sexuală. Cine are pretenţia de a le refuza laicilor căsătoria îi provoacă la fornicaţie şi incest. Toţi informatorii noştri sunt de acord în privinţa aceasta. Raoul Glaber afirmă că, pentru ereticii din Orléans, „destrăbălarea nu era un păcat". Iar Paul de Chartres reia ceea ce se şuşotea prin mînăstiri: la sfîrşitul

întrunirilor, fiecare pune mîna pe femeia care se află lîngă el, putea fi mama sau sora lui; după aceea, îi ard pe copiii născuți din aceste împerecheri monstruoase și cenușa lor le slujește drept amuletă.

Să revenim la realitate. Exact în momentul în care, pentru apărarea onoarei ancestrale, controlul nupțialității devine mai riguros, vedem răbufnind o contestare radicală a căsătoriei. Însă, după cum, înlăuntrul ereziei, este important să distingem două niveluri, unul, savant, asupra căruia este proiectată întreaga lumină — îi aparțin, la Orléans, acei clerici, siguri pe ei, care au păşit către rug ca spre un triumf — celălalt, pe care nu l-aş numi popular, ci „fără învățătură", laic, mult mai timid — la Arras, în fața inchiziției episcopale, bărbați și femei înfricoşate, docili, au abjurat fără să spună nimic — tot aşa, nu trebuie să confundăm, cum făcea fără reținere, amalgamîndu-le, propaganda oficială, atitudinea acestor două categorii față de instituția conjugală. Un mic grup de „oameni desăvîrşiți", cerînd continența, dacă nu chiar virginitatea pentru toți, pentru ca toți să devină ca niște îngeri, se înălțau mult mai mult decît toți deasupra unei mase de simpatizanți. Aceştia din urmă nu se gîndeau să se retragă din lume și să renunțe la plăceri. Pentru ei, contestarea ereticii era un mijloc de a împiedica ingerința Bisericii în procedurile matrimoniale. Într-o vreme în care noua organizare a raporturilor sociale îi impunea clasei dominante să-și controleze mai strict reproducerea, morala predicată de oamenii Bisericii se dovedea din ce în ce mai supărătoare. Vorbind despre secta orléaneză, André de Fleury nu spune doar, ca Jean de Ripoll, că „ponegrea căsătoria", ci, mai precis, că ea proclama că „mariajele nu trebuie făcute cu binecuvîntare, că fiecare să ia pe femeia care-i place, oricare ar fi ea". Fraza aceasta nu trimite la clevetirile colportate de călugărul Paul. Ea le corectează. Ea enunță afirmația rău înțeleasă sau deformată deliberat pe care aceste clevetiri se întemeiază. Refuzul eretic viza refuzul sacralizării legăturilor trupești: preoții nu trebuie să se amestece în ceremoniile care se desfăşoară în apropierea patului nupțial. Discursul apare atunci în deplina lui coerență: condam-

narea privilegiului clasei sacerdotale, condamnarea ritualismului, condamnarea trupului. Căsătoria este o realitate carnală. Este un sacrilegiu să vrei s-o sanctifici. Ea aparţine „vieţii stricate din veac". Ea nu îi poate privi pe „cei desăvîrşiţi", care nu au datoria să o controleze, de vreme ce oricum, indiferent dacă e vorba de incest sau de adulter, ea este o pîngărire. Cine se încăpăţînează să-şi ia o soţie o poate alege pe „aceea pe care o vrea"; oricare ar fi aceasta, tot păcătuieşte. Cercetarea pe care o fac preoţii în privinţa gradului de înrudire, a bigamiei, este zadarnică. Proclamînd că este necuviincios să binecuvîntezi unirea trupurilor, ereticii se opuneau formal dezvoltării unei liturghii nupţiale. Ei au fost, aşadar, ascultaţi de toţi aceia pe care asemenea dezvoltare îi alarma, întrucît, prin această liturghie, căsătoria legitimă se deosebea de concubinaj, acesta din urmă fiind depreciat, respins în zona ilicitului, unde erau depistate incestul şi bigamia. Fără îndoială, în felul acesta au fost înclinaţi să susţină contestarea eretică în primul rînd preoţii concubinari, cei care nu acceptau să trăiască fără femeie, dar, de asemenea, toţi nobilii care doreau să-şi aleagă liber soţia şi s-o alunge fără îngrădire dacă le convenea să-şi ia alta. Îmi însuşesc, aşadar, întrebarea formulată de Francesco Chiovaro: nu cumva erezia a fost mai virulentă în regiunile unde intervenţia preoţilor în ritualul matrimonial a fost mai timpurie şi tocmai în momentul acestei intruziuni? Considerînd aici erezia nu în miezul ei integrist, ci constatînd undele pe care propovăduirea heterodoxă le stîrnea într-o amplă desfăşurare. Şi insistînd asupra acestui fapt social, repulsia de a-i lăsa pe preoţi să decidă asupra căsătoriilor după bunul lor plac: capii de familie nu le puteau abandona un control de care depindea perpetuarea puterilor aristocratice.

Sfidarea eretică n-a trecut neluată în seamă. Ea a fost relevată în special de episcopul de Cambrai-Arras, Gérard. În opusculul redactat la ordinul lui după procesul din 1024, argumentele de care se foloseşte pentru a-i convinge pe eretici, din belşug sprijinite pe argumente din *Scriptură*, alcătu-

iesc un fel de expunere a doctrinei oficiale. Se găseşte acolo şi o dezvoltare asupra căsătoriei[2], foarte preţioasă pentru că dezvăluie atitudinile episcopatului luminat.

Gérard doreşte să apere instituţia ecleziastică, să afirme valoarea consfinţirii căsătoriei de către Biserică, să facă admis privilegiul pe care îl au preoţii de a pune ordine în relaţiile dintre poporul credincios şi Dumnezeul său. El afirmă, aşadar, nevoia de a distinge „ordinele" (*discretio ordinis*) şi că voinţa divină îi repartizează pe oameni în categorii funcţionale ierarhizate. Oamenii hărăziţi pe pământ slujirii lui Dumnezeu stau pe treapta cea mai de sus, imediat după oştirile îngereşti. Este, prin urmare, datoria lor să se apropie de puritatea îngerilor. Preeminenţa lor depinde de această puritate. Teza episcopului de Cambrai a fost reluată de colegul său din Laon, Adalbéron, într-un poem dedicat regelui Robert, compus între 1028 şi 1031[3]. Se discern aici mai limpede articulaţiile sistemului. Membrii „ordinului Bisericii" sunt supuşi „legii divine". Această „lege sfîntă îi desparte de orice pîngărire pămîntească"; ea le impune „să-şi purifice spiritul şi corpul"; Dumnezeu „le supune neamul omenesc", dacă sunt caşti. Ca să rămînă aşa, căsătoria le este interzisă. Însă numai lor. Cum să o interzici tuturor? Specia umană trebuie să supravieţuiască pînă la ultima zi. Funcţia „nobililor" şi cea a „servilor" este aceea de a zămisli, de a le fecunda pe femei. Sarcastic, Adalbéron îi ia în derîdere pe cei de la Cluny, care predică celor mari continenţa monahală. Nu e mai puţin adevărat că funcţia reproductivă trebuie îndeplinită cum se cuvine, potrivit unei rînduieli. Cu alte cuvinte, fiecare trebuie să-şi afle pereche înlăuntrul „ordinului" său, al grupului funcţional unde l-a aşezat Dumnezeu: nici o mezalianţă. Şi, pe de altă parte, împerecherea trebuie să se situeze în cadrul conjugalităţii legitime. Departe de a le fi interzisă laicilor, căsătoria le este prescrisă. Firește, căsătoria cea bună, conform principiilor creştine şi sub controlul preoţilor.

Este ceea ce spune Gérard de Cambrai cînd se străduieşte să respingă, vorbind de căsătorie, doctrina ereticilor. Pentru aceştia din urmă, „oamenii căsătoriţi n-ar putea în nici un

chip să se numere printre credincioşi"; soţii care nu renunţă să se împreuneze trupeşte sunt alungaţi în afara sectei, în întunericul cel mai din afară. În căsătorie nu se află mîntuire. Ce să răspunzi? Trebuie să mă păzesc — spune Gérard — trebuie să mă strecor între două şiruri de stînci. Nu trebuie să îndepărtez pe toată lumea, fără deosebire, de la căsătorie: dar nu trebuie nici să îndemn pe toată lumea la ea. „De vreme ce există între oamenii veacului şi ecleziastici o distincţie de categorie, se cuvine să menţinem între ei şi o deosebire de comportament." Imaginea unei societăţi compartimentate, ierarhizate pe care o zugrăveşte împotriva ţelurilor egalitare ale ereziei susţine propunerea lui în materie de conjugalitate. Legea morală e dedublată. „Bărbatul ecleziastic — proclamă Gérard — [*vir*: discursul se adresează bărbaţilor şi, în chip deliberat, nu vorbeşte despre femei: intenţia lui este să marcheze, în primul rînd, acea *distinctio*, scindarea majoră, aceea care desparte cele două sexe; ea este în atare măsură fundamentală şi atît de evidentă în ochii săi încît afectează de a nu se referi la ea], de vreme ce a părăsit rîndurile celor ce trăiesc în veac, intrînd în partea lui Dumnezeu, nu poate, fără păcat faţă de *cingulum* [cingătoarea, emblema profesiunii sale, însă aluzia la actul sexual este clară] să se înrobească patului conjugal [şi-ar pierde eminenta lui libertate: n-ar mai fi supus „legii divine" care — Adalbéron repetă — eliberează de „robia" pămîntească]". Cît despre bărbatul care trăieşte „în veac", „nici *Evanghelia*, nici *Scrisorile* apostolilor nu-l opresc de la căsătoria legitimă". Cu o condiţie: „*Voluptas* [plăcerea] matrimonială trebuie să fie veşnic stăpînită (*subjecta*)". Există timpuri anume pentru unirea trupurilor, timpuri în care te poţi apropia de soţia ta, şi altele în care este prescris să te ţii departe. „Într-adevăr, lui Dumnezeu nu-i plac căsătoriile care îi stîrnesc pe oameni la desfrîu şi la plăcere, ca pe nişte animale, cele care îl slobod să se abandoneze plăcerii cum face un cal sau un catîr." Însă, în aceste condiţii, „cel care se foloseşte de căsătorie în aşa fel încît, de teama lui Dumnezeu, intenţia să fie mai mult dragostea pentru copii decît îndestularea trupească nu poate, numai datorită culpei conjugale

(culpa conjugii), să fie exclus din comunitatea credincioşilor."

Gérard adaugă: căsătoria ţine de „legea obiceiului omenesc". *Lex*, *Consuetudo*, acest teoretician admirabil cunoaşte bine opoziţia stabilită între aceşti doi termeni, mai ales prin *De inventione* a lui Cicero şi, de curînd, de Abbon de Saint-Benoît-sur-Loire în colecţia sa canonică. El uneşte cele două cuvinte în modul cel mai intenţionat. Urmăreşte să sublinieze în felul acesta distincţia dintre cele două legi, cea divină şi cea umană, şi s-o coboare pe cea de a doua, asimilînd-o, la rangul de simplă cutumă. Vorbeşte ereticilor, pretinde să-i convingă. El cunoaşte felul în care folosesc intelectualii sectei cuvîntul *lex*, nu vrea să-i şocheze. „Legea" divină, admite el, exclude căsătoria; ea o interzice clericilor situaţi în „partea lui Dumnezeu". Căsătoria ţine de un alt sistem de reglementare, inferior, clădit mai puţin trainic: cutumier. Cuvintele acestea sunt o excelentă pedagogie. Ele sunt de asemenea foarte grele de consecinţe, pentru că dau de gîndit că mariajul, ţinînd de trupesc, nu ţine de sacru, că nu este un sacrament, o instituţie ecleziastică.

Gérard — şi Adalbéron — se referă la diferite autorităţi patristice. La Grigore cel Mare, la Augustin, dar şi la Dionisie, la Scotus Erigena, ale căror scrieri le au la îndemînă printre cărţile păstrate în catedrala lor şi care le sporesc dezgustul pentru carnalitate. Dezgustul lor nu e deloc mai mic decît cel profesat de adversarii lor. Pe acest plan, apropierea dintre Gérard şi cei pe care îi combate este evidentă: „maeştrii" lor citesc aceleaşi cărţi. Pentru Gérard, căsătoria este impură prin esenţa ei. Ea participă la „reaua viaţă din veac". Ea le revine acelor bărbaţi inferiori, care rămîn înrobiţi terestrului, înnămoliţi în materie. Căsătoria ar fi cu desăvîrşire bună dacă s-ar izgoni din ea orice plăcere a trupului. Este însă cu neputinţă să meargă atît de departe. Plăcerea poate fi cel mult „guvernată", stăpînită. Aşadar, căsătoria rămîne o „greşeală" şi iată de ce toţi laicii, chiar regii, sunt subordonaţi celor puri, pre-

oţilor. Totuşi, nu cred că trebuie să vedem în Gérard de Cambrai, pentru că gîndeşte în felul acesta, pe susţinătorul tradiţiei preaugustiniene. Mi se pare că se situează pe linia episcopilor, predecesorii săi, Jonas de Orléans, Hincmar de Reims. Ca şi aceştia, se sprijină pe Augustin, afirmînd că „dragostea de copii" îndreptăţeşte căsătoria. Ca şi înaintaşii săi, are grijă să-şi încheie discursul spunînd că „legea obiceiului omenesc" este întărită, „confirmată" de „autoritatea" divină. Fără îndoială, legea aceasta nu este promulgată de Dumnezeu; totuşi, autoritatea divină o sprijină. Gérard citează aici *Noul Testament*, *Evanghelia* după Matei, *Scrisorile* lui Petru şi ale lui Pavel. Pentru a insista mai întîi asupra necesarei supuneri a soţiei faţă de soţ, pentru a pune în evidenţă, în acest punct de sprijin al tuturor ordonanţelor sociale, inferioritatea, hotărîtă de Creator, a femininului. Pentru a afirma apoi că legătura căsătoriei nu poate fi dezlegată şi că, mai ales, „bărbatul necredincios este sanctificat de soţia sa credincioasă" (I *Corinteni*, VII). Prin schimbul de servicii pe care îl îngăduie, unirea conjugală are, prin urmare, ceva bun: ea ajută circulaţia graţiei. Şi, tocmai de aceea, doctrina eretică este pernicioasă. „Dacă asocierea conjugală ar trebui să fie o cauză a pierzaniei omului, [Mîntuitorul], venit să îndrepte ceea ce era corupt, n-ar fi dat nici avertismente, nici precepte cu privire la această vină (*culpa*)". Căsătoria este o greşeală, în chip indubitabil — aceasta este partea de maniheism din concepţia lui Gérard. Dar această greşeală poate fi „reparată", poţi să te lepezi de ea, ca şi de ceilalţi germeni de corupţie de care s-a ocupat Iisus. În filiaţia strictă a lui Jonas de Orléans, Gérard situează copulaţiile conjugale printre păcatele veniale pe care le poţi răscumpăra.

Prin exemplul admirabil de chibzuinţă pe care îl dă, episcopul de Cambrai se întoarce, în acelaşi timp cu episcopul de Laon, la structurile de ordine carolingiene, opunîndu-le frămîntărilor care zguduie în vremea sa Nordul Galiei. Morala matrimonială pe care o propovăduieşte, comentînd *Noul Testament*, accentuează — zbuciumul epocii îl îndeamnă la asta — obligaţiile de ordin penitenţial: respectarea perioade-

lor de abstinenţă, reţinerea de la plăceri. Însă Gérard se apără de orice extravaganţă ascetică, pe deplin convins că Dumnezeu nu aşteaptă de la om să facă pe îngerul şi, în filiaţia lui Hincmar, respinge tot ceea ce priveşte conjugalitatea înspre partea „secolului", adică a laicilor.

Cu toate acestea, nu încape îndoială că mariajul laicilor îl preocupa mai puţin decît celibatul preoţilor. Discursul latin, amplificat în *Libellus*, nu se mai adresa „neştiutorilor" din Arras. Se adresa de fapt clericilor. Într-adevăr, la începutul secolului al XI-lea, în vasta mişcare de primenire în sînul căreia se instaurau noile puteri, marea misiune a prelaţilor era aceea de a salvgarda privilegiile slujitorilor lui Dumnezeu, monopolul şi imunităţile lor. Pentru a reuşi, mizează pe convingerea răspîndită în jurul lor că omul însărcinat cu sacrificiul, mediatorul, intercesorul pe lîngă puterile nevăzute trebuie să se ţină departe de femei. A reclama superioritatea spiritualului asupra temporalului, a menţine ierarhia care subordonează poporul laic clerului, implica deci instituirea printre bărbaţi a unei stricte linii de demarcaţie cu caracter sexual, de a-i constrînge pe o parte dintre ei la castitatea permanentă. Proclamaţia lui Gérard de Cambrai era deci un preludiu — ca şi acţiunea lui Bourchard de Worms, ca şi convorbirile în cursul cărora împăratul Henric al II-lea şi regele Franţei dezbăteau, tocmai în aceeaşi vreme, cu papa, cu privire la măsurile capabile să restaureze ordinea pe pămînt — la reforma corpului ecleziastic, la lupta împotriva nicolaismului, adică, în esenţă, împotriva căsătoriei preoţilor. Ideologia milenaristă şi cea a penitenţelor pregătitoare adunau din nou în jurul echipelor monastice şi al canonicilor, pe care episcopii lor îi reîntorceau la disciplină, un număr de laici. Şi numeroşi capi de familie îi aprobau pe cei care propovăduiau celibatul ecleziastic: ei doreau, într-adevăr, să se pună piedică înrădăcinării dinastiilor clericale, de a căror concurenţă se temeau; ei doreau, în special, ca băieţii pe care îi instalau în capitulele catedralelor să nu poată procrea fii legitimi, pentru a limita expansiunea familiei.

Lupta a fost totuşi aspră. O vedem deja angajată în Franţa de Nord, în 1031: conciliul din Bourges exclude din ordinele monahale pe fiii de preoţi, interzice ca fetele să fie date de soţie preoţilor, diaconilor, fiilor de preoţi şi de diaconi, să fie luată de soţie fata născută din „femeia" unui preot sau a unui diacon. Cu treizeci de ani mai tîrziu, episcopii întruniţi la Lisieux nu conteneau să repete canonicilor că trebuie să le alunge pe femeile cu care trăiau; descurajaţi, ei îi autorizau pe clericii de ţară să le păstreze pe ale lor. Ofensiva trebuia reluată iarăşi şi iarăşi, într-o luptă istovitoare şi fără succes cu nişte rezistenţe încăpăţînate. S-a păstrat foarte puţin din ceea ce au scris acei oameni ai Bisericii care ţineau de partida contrară, pentru că, pînă la urmă, au fost învinşi. Fragmentele rămase arată care erau argumentele contradictorilor. Continenţa — spuneau ei — este un dar al graţiei divine. Ea nu poate fi deci impusă, nu-i poţi sili pe oameni să fie puri. Ei făceau apel şi la un alt tip de distincţie, mai puţin instituţională, ei cereau să se ţină seamă de temperamentele individuale. Ei făceau apel la caritate. Şi, citîndu-l pe Sfîntul Pavel, vorbeau despre căsătorie ca de un remediu împotriva concupiscenţei. De ce să fie ea refuzată preoţilor? Ei povesteau şi istoria cu Lot şi cu fiicele sale, arătînd prin acest exemplu că omul orgolios care socoteşte că se poate lipsi de căsătorie se află în mare primejdie de a cădea pradă poftelor trupeşti. Continenţa este mai bună, ei admit asta; şi totuşi, căsătoria are foloasele ei. Sprijinindu-se astfel şi ei pe tradiţia carolingiană, reclamau ca hotarul dintre bine şi rău să rămînă trasat pentru toată lumea între căsătorie şi fornicaţie, ca el să nu fie, numai pentru slujitorii Domnului, aşezat între continenţă şi căsătorie. Totuşi, atunci cînd cereau ca toţi oamenii, preoţi sau laici, să fie trataţi în acelaşi chip, cînd negau repartiţia socială între domeniul legii divine şi acela al legii umane, destinaţie pe care se întemeia acţiunea reformatoare, ei se făceau vulnerabili la acuzaţia de erezie. Controversă încordată — iar oamenii din popor îi susţineau adesea pe clericii care refuzau să-şi destrame căsătoriile. Se pare, cu toate acestea, că protestele

au fost înăbuşite încetul cu încetul în ultimele decenii ale secolului al XI-lea. Biruinţa a revenit „gregorienilor".

Concubinajul, o jumătate de măsură, a căzut victimă acestei lupte îndelungate. Asprimea ostilităţilor a dus, în spiritul lui Gérard de Cambrai, la susţinerea împărţirii celei mai simple: nici o legătură cu vreo femeie, legitimă sau nu, pentru *viri eclesiastici*; *viri seculares* au nevoie de o femeie, dar aceasta trebuie să fie o soţie legitimă. În afara unui *connubium legitimum*, legat în mod solemn prin ritualuri profane şi religioase, orice unire a trupurilor a fost proscrisă. La conciliul roman din 1069, canonul conciliului de la Toledo (398), care impunea monogamia, dar lăsa liberă alegerea între căsătorie şi concubinaj, a fost din nou citat; apoi, documentele oficiale ale credinţei nu-l mai menţionează niciodată. Din acel moment, cîrmuitorii Bisericii, în timp ce expulzau conjugalitatea din corpul ecleziastic, au început să viseze la a prinde strîns poporul laic într-o reţea de încadrare, de a-l strînge în întregime într-un năvod al cărui ochi ar urma să fie celula conjugală binecuvîntată de Biserică. Gata cu marginalii, gata cu uniunile libere: celibatarii constrînşi să se integreze în „casa" condusă de un şef, căsătorit în mod licit[5]. Prin aceasta, modelul clerical şi modelul aristocratic de căsătorie se ajustau. Evoluţia care se observă în societatea înaltă în cursul secolului al XI-lea, implantarea pe nişte patrimonii, întărirea structurilor liniei ereditare, sporirea puterilor soţului şi ale tatălui nu erau fără legătură, am spus-o deja, cu efervescenţa eretică, mai ales datorită frustrărilor cărora le dădeau naştere aceste înnoiri. Dar evoluţia de care vorbesc se acorda, de asemenea, în chip evident, cu scopurile pe care le urmăreau reformatorii Bisericii. Ea răspundea speranţelor lor atunci cînd ajungea să considere necesar ca bărbaţii tineri ai grupului familial să fie controlaţi de cel mai bătrîn membru al neamului şi ca femeile să treacă, fără tranziţie, de la virginitate la maternitatea legitimă, de la dominaţia strictă a unui tată la cea a unui soţ, viitor tată al copiilor lor. Valoarea căsătoriei creştea totodată în sînul eticii familiei ereditare şi al eticii pe care o propovăduiau prelaţii.

Între aceste două morale discordanţele s-au accentuat totuşi, sub alte aspecte. Într-adevăr, promotorii reformei cereau întîi de toate ca legătura conjugală să fie destrupată. Pentru a pune capăt predicaţiei eretice, episcopii s-au văzut obligaţi să preia una dintre temele ei; îndeosebi călugării, dispreţuitori prin definiţie ai lumii carnale, se aşezaseră în fruntea luptei: ei repetau, înălţînd glasul mai mult decît toţi ceilalţi, că matrimoniul poate fi cast şi trebuie să fie; ei cereau ca, în patul conjugal, dorinţa să fie reprimată; în plan simbolic, ei se străduiau să reducă în ritul matrimonial rolul căsătoriei, exaltîndu-l pe acela al logodnei, în care se manifestă legătura sufletelor, insistînd asupra acordului dintre voinţe, asupra consimţămîntului reciproc, asupra acelei *caritas*, liant al asociaţiei conjugale: o dată copiii concepuţi, cu prilejul unor scurte coborîri în infern, soţii erau îmbiaţi să se stabilească într-o fraternitate spirituală foarte asemănătoare celei pe care o celebrau ereziarcii. La aceste exigenţe de castitate s-a adăugat pretenţia de a controla pacturile conjugale. Pe măsură ce se moraliza, căsătoria aluneca, încetul cu încetul, în partea spirituală, deci în puterea preoţimii. Atunci cînd aceştia interziceau orice uniune clandestină, ei căpătau adeziunea capilor de familie, apărătorii liniei ereditare. Dar tot aceştia începeau să se împotrivească atunci cînd ecleziasticii începeau să pună întrebări privitoare la viitor: nu cumva îndepărtase o concubină, o primă soţie? Nu era cumva văr al fetei care îi era destinată? O asemenea anchetă, piedicile pe care tindea să le pună în evidenţă jenau aranjamentele familiale. Numai că, prin progresele pe care le făcea reforma, autoritatea ecleziastică devenea mereu mai copleşitoare. Ea, rupînd de data aceasta în chip deliberat cu tradiţia carolingiană, a ajuns să aibă pretenţia de a judeca singură, de a reclama competenţa exclusivă în materie de căsătorie[6]. Spre 1080, apar în Franţa de Nord primele urme ale acestei revendicări exorbitante.

„Feudalizarea", seniorializarea i-au pregătit cu încetul pe şefii Bisericii să-şi atribuie această putere judiciară. În cursul secolului al XI-lea, episcopii şi abaţii îşi apropriaseră puterea

seniorială. Respingîndu-i pe concurenţii lor laici, înalţii demnitari regali, conţii, seniorii caselor, reuşiseră să exercite asupra supuşilor lor justiţia regaliană, să pedepsească crimele publice. Printre acestea figurau raptul şi adulterul. Deprinderea pe care au luat-o prelaţii de a reprima aceste infracţiuni la legea căsătoriei i-a încurajat să transfere acest gen de cauze în ceea ce Gérard de Cambrai numeşte „partea lui Dumnezeu". Astfel, prin simpla practică judiciară, „legea divină" a impietat pe nesimţite asupra „legii obiceiului omenesc". Totuşi, ceea ce i-a incitat pe episcopi să-şi extindă competenţa în acest domeniu au fost mai ales dificultăţile luptei împotriva preoţilor căsătoriţi: trebuia, cu toate puterile disponibile, ca opozanţii să fie împinşi către marginea societăţii, înspre ilegalitate, deci să fie judecaţi. Primii acuzaţi care, în virtutea conduitei lor matrimoniale, s-au prezentat în faţa unui tribunal exclusiv ecleziastic au fost, desigur, canonicii nesupuşi care zăboveau să se despartă de femeia lor.

Am vorbit despre asprimea luptei duse împotriva nicolaismului. Ea a impus oamenilor Bisericii să strîngă rîndurile sub cîrmuirea papei. Concentrarea necesară de *auctoritas* a limitat progresiv *discretio pastoralis*, puterea pe care o avea fiecare episcop în dioceza lui de a doza pedepsele. Îndrumarele penitenţiale au ieşit din uz. Un număr de experţi au început, în biblioteci, să unifice codurile, să făurească o regulă generală. Nu una suplă cum era „cutuma": o „lege" tot atît de fermă ca şi „legea divină". Ea respingea căsătoria la hotarele extreme ale licitului, în zona care separa mîntuirea de damnarea iremediabilă. O menţinea totuşi de partea cea bună; nu o azvîrlea către cea fără iertare, cum o făcuseră, în anii douăzeci ai secolului al XI-lea, ereziarcii, cum o făceau din nou, la irepresibila lor reapariţie, sectele deviante. Însă legea aceasta invita la progresiva sacralizare a uniunii matrimoniale, pentru a justifica mai bine dreptul Bisericii de a-i controla practica şi pentru a o încadra în competenţa specialiştilor în drept canonic.

Începe atunci, în regiunea aceasta, vremea juriştilor, în ultimele decenii ale secolului al XI-lea, în epoca papei Urban

al II-lea, a lui Yves de Chartres, devotatul său reprezentant. Amîndoi au hotărît să-l condamne pe regele Franţei aşa cum erau condamnaţi nicolaiţii îndărătnici, să-l excludă din comunitatea credincioşilor, pentru că, din punct de vedere conjugal, purtarea lui nu era conformă dispoziţiilor legii. Evoluţia paralelă a structurilor familiale şi a doctrinei ecleziastice ne face să înţelegem din ce motiv suveranul a fost tratat cu mai multă asprime decît bunicul său Robert. De ce, pe de o parte, Filip I a fost excomunicat, de ce, pe de alta, s-a încăpăţînat el în atitudinea lui.

ÎN PREAJMA LUI 1100

VII

Vieți de sfinți și de sfinte

Iată-mă revenit la epoca de la care am plecat, cea în care ciocnirile între șefii marilor familii și prelații reformatori s-au înmulțit și s-au agravat. Semnul cel mai flagrant al acestei exacerbări îl reprezintă tocmai zgomotoasa condamnare a regelui Franței. Dar nu este singurul semn, departe de asta. Mă voi mărgini la un singur exemplu, acela al unui alt principe, contele de Poitiers, Guillaume al IX-lea de Aquitania, autorul de cîntece. El trecuse de partea seniorului său, dînd ordine ca episcopii veniți să relanseze anatema împotriva suveranului de a fi dați afară din cetatea lui cu ciomegele. Motivul este că se găsea în aceeași poziție: s-a descotorosit în două rînduri de cîte o soție pentru a-și lua una nouă; despărțit potrivit legii de cea dintîi din motive de înrudire, a înlocuit-o curînd pe cea de a doua printr-o femeie *superducta,* ea însăși măritată. Prelații l-au excomunicat pe Guillaume, ca și pe Filip I, pentru incest. Perioada aceasta de tensiuni trebuie examinată foarte îndeaproape. Mărturiile care ne informează sunt toate ecleziastice. Însă viața seculară îi presează acum mai puternic pe scriitorii bisericești: fie că detestă viața în formele ei concrete și afectează că se întorc cu silă de la privelișteа ei, fie că se amestecă în ea pentru a o aduce pe calea cea bună, ei încep să vorbească mai mult și mai exact despre ce anume se petrecea.

Prelații care urmau acțiunea reformatoare atacau frontal pe niște foarte mari seniori; ei inițiau împotriva lor procese răsunătoare: poporul trebuie ferit să le urmeze exemplul și, ca atare, astfel de seniori erau considerați ca oameni vînduți Diavolului. Drept contrast, desemnau alte personaje, eroi ai cauzei celei bune, ale căror virtuți le lăudau și ale căror fapte le făceau cît mai cunoscute, pentru a fi imitate. Pe acești

oameni îi aşezau în rîndul sfinţilor, în rîndul acelor fiinţe tutelare, stabilite deja în mijlocul celor aleşi în adunările cereşti şi de la care orice păcătos, dacă şi-a păstrat credinţa, putea să spere ajutor: binefăcătoarea intervenţie pe lîngă Judecătorul suveran. În preajma mormîntului acestor preafericiţi, pelerinii puteau asculta, pînă în cele mai mici amănunte, povestea vieţii lor. Prima versiune a acestei istorii fusese, în genere, ticluită pentru a îndreptăţi canonizarea, pentru a obţine de la episcopul diocezei, apoi de la arhiepiscopul provinciei să procedeze la sfinţirea oficială a relicvelor. Redactată în latină într-o mînăstire, ca povestea vieţii regelui Robert, această istorie era citită şi recitită în cercul privat al comunităţilor religioase, însă, în plus, ea alimenta cu anecdote o predicaţie amplu dezvoltată în faţa credincioşilor „neştiutori" şi a cărei urzeală o ghicim din scrierea iniţială, singura urmă care a ajuns pînă la noi. Textul ridică un colţ al vălului. El ne face să întrevedem cîte ceva din acţiunea pastorală, şi îndeobşte cîteva aspecte ale propagandei desfăşurată cu ţelul precis ca laicii să se căsătorească mai potrivit vederilor Bisericii. Tixite de locuri comune şi de consideraţii serbede, închingate în cadrele rigide moştenite de la o lungă tradiţie, aceste naraţiuni sunt, în primul rînd, lipsite de orice farmec. Dacă luăm vieţile sfinţilor drept ceea ce sunt: armele bine lustruite ale unei lupte ideologice, ele arată cum realitatea trăită a fost manipulată pentru nevoile cauzei, dezarticulată şi remontată pentru punerea în scenă a unei îndoctrinări. Am ales patru dintre aceste texte pioase, din regiunea de care mă ocup, şi care au fost compuse în focul crizei, între 1084 şi 1138.

Unul dintre texte este aparte. El emană dintr-un atelier îndepărtat, mînăstirea lui Saint-Claude în Jura, unde stilul monastic lua formele cele mai ascetice. Predică un dispreţ radical pentru viaţa lumească şi vorbeşte despre căsătorie ca despre o decădere. Este biografia Sfîntului Simon[1]. Tatăl său, Raoul, coborîtor din Carol cel Mare, acumulase comitate după comitate. Conte de Vexin, conte de Crépy, el se înstăpînea pe comitatul Bar-sur-Aube însurîndu-se cu moştenitoarea, o văduvă. Pactul era încheiat: femeia îi era acum *sponsa*;

înainte de nuntă, cavalerii castelului din Joigny au dat-o pe mîna unui alt senior; Raoul a revenit în forţă, a cucerit Joigny, a luat femeia, a închis-o în La Ferté-sur-Aube, timp cît să se asigure că nu este însărcinată; în absenţa lui, un boiernaş din părţile locului a răpit-o; i-a putut fi smulsă; în sfîrşit, a fost aşezată în patul contelui de Crépy, căruia i-a făcut două fete şi doi băieţi. În 1060, Raoul şi-a îndepărtat soţia, pe aceasta sau poate pe alta, pe care o luase între timp; Henric I tocmai murise; contele a luat-o de soţie pe văduva regelui, Anna de Kiev, apropiindu-se astfel de tron; în chip primejdios: Filip I era pe atunci copil. Femeia repudiată s-a plîns papei: „Spoliată de către soţul ei de tot ce avea, ea fusese izgonită sub falsa învinuire de fornicaţie." Raoul a fost excomunicat, şi de data aceasta nu pentru adulter, ci pentru incest: „S-a unit împotriva dreptului cu soţia unui rege defunct, vărul său." Toate aceste peripeţii, cunoscute nouă prin Clarius din Sens şi prin nişte texte utilizate de Chifflet şi Mabillon, arată limpede cum era folosită căsătoria în acest mediu social înainte de declanşarea ofensivei gregoriene.

După moartea lui Raoul, după ce fiul lui mai mare a murit în luptă şi după ce fetele lui s-au măritat, „onoarea" patrimoniului i-a revenit lui Simon, care a apărat-o cu vitejie de toate jindurile, în special împotriva regelui Filip. Chinuit — se spune — de păcatul părintelui său, acea excesivă *cupiditas*, lăcomia aprigă de a pune mîna pe tot — mustrat de papa Grigore al VII-lea, de abatele de la Cluny, de legatul Hugues de Die, Simon s-a dedat multă vreme într-ascuns practicilor monastice: pînă la urmă, s-a retras între eremiţii din Saint-Claude şi a murit la Roma, în 1080–1082. Repulsia morbidă pe care i-o inspirau bucuriile lumeşti l-a înstrăinat de datoriile lui de şef de familie, rol care îi revenise după moartea neaşteptată a fratelui său: nu şi-a făcut o grijă din a lăsa un urmaş; a refuzat cu încăpăţînare să se căsătorească. Totuşi, cu prilejul noii păci încheiate cu Capetianul, i s-a ales o soţie, foarte nobilă şi, firească, foarte frumoasă, fata contelui de la Marche. Simon s-a prefăcut că îşi dă consimţămîntul. A plecat în Auvergne; s-a supus ritualului de *desponsatio*, s-a înapoiat cu

mare pompă pentru nuntă; la sosire, *sponsa* l-a luat în braţe; s-a lăsat îmbrăţişat, avînd grijă totuşi ca măcar îmbrăţişarea lui să fie cît mai rece; condus în camera nupţială, în timp ce toţi şi-l închipuiau cufundat în plăceri, el a început să-i ţină predici soţiei sale, cît a fost noaptea de lungă. Mai pios, spune biograful, decît Sfîntul Alexis, preocupat de mîntuirea soţiei sale, a izbutit s-o „convertească", a convins-o „să renunţe la desfrîu, să-şi păstreze castitatea, să facă jurămînt de feciorie"; a expediat-o înainte de zori la mînăstirea din La Chaise-Dieu şi s-a îndepărtat şi el în mare grabă, abia scăpînd de răzbunarea tatălui miresei. Înapoiat în Île-de-France, Wilhelm Cuceritorul îl convoca în Normandia. „Ştiindu-ţi de multă vreme fidelitatea şi afecţiunea, doresc — spunea ducele — să adaug hranei pe care ai primit-o de la mine [tatăl lui Simon îl plasase în casa lui Wilhelm, ca să fie «hrănit» acolo, adică educat] am refuzat să-mi dau fiica unor pretendenţi glorioşi, ţi-o dau ţie drept soţie, te aleg, te adopt drept fiu al moştenirii mele." Pe tînărul acesta — nu împlinise încă douăzeci şi cinci de ani — stăpîn peste vaste puteri, principii şi-l disputau, visînd să-l aibă de ginere, pentru ca fiii lui să fie nepoţii lor şi, prin această legătură de afecţiune privilegiată, să se afle ataşat propriei lor familii. Simon, „socotind că o asemenea favoare era diabolică", a mulţumit cu toată umilinţa: „Mari sunt binefacerile cu care ai înconjurat copilăria mea [...] însă ne izbim de o piedică greu de trecut: Regina doamnă, soţia ta, este legată de mine prin sînge." Era adevărat — înrudirea fiind totuşi îndepărtată, de gradul al şaselea, Wilhelm a propus să se facă cercetări printre bătrînii ţării, să se stea de vorbă cu episcopii, cu stareţii, piedica putea fi fără doar şi poate înlăturată prin ofrande potrivite. Contele de Crépy, îndoctrinat de gregorieni, a răspuns că dispensa trebuia să vină de la papă. A pornit neîntîrziat s-o obţină şi, pe drumul spre Roma, a luat veşmîntul călugăresc. Această apologie a castităţii eroice — şi a sfintei făţărnicii: Simon minte cum respiră, şi toţi, Contele de la Marche şi fiica lui, tovarăşii lui de arme care nu ştiau că sub platoşă poartă un ciliciu, ducele de Normandia, sunt traşi pe sfoară — se situează pe marginea

extravaganţelor ascetice ale acţiunii reformatoare — foarte deosebită de o pastorală eficientă tocmai pentru că moderată, atentă la realităţile sociale, şi pe care o servesc cum se cuvine, celelalte vieţi de sfinţi, acestea compuse toate trei la hotarele occidentale ale principatului flamand, între Boulogne şi Bruges, şi expunînd, spre folosul laicilor dornici de urmaşi, formele de conjugalitate considerate sănătoase şi salutare de către prelaţii luminaţi.

Eroul uneia dintre ele este un bărbat, Arnoul, „foarte nobil", un urmaş al casei flamande de Pamele-Audenarde. Un înger i-a apărut mamei sale în timp ce era însărcinată, îndemnînd-o să-l boteze pe copil Christophe: va fi purtător al lui Hristos, va deveni un cleric. Capul familiei l-a preluat însă, i-a impus la botez propriul său nume şi, cum era trupeş şi voinic, a hotărît că îi vor fi încredinţate armele, în mod solemn, prin „riturile cavalereşti ale nobililor": va fi campionul familiei. Ceea ce chiar a şi fost, a spintecat vrăjmaşi, şi-a cîştigat glorie şi renume. „I-au fost oferite căsătorii foarte ilustre": a refuzat. Pînă la urmă, a reuşit să scape. Minţind şi el, minţind-o pe mama lui, prefăcîndu-se că, împovărat cu tot harnaşamentul, se duce la Curtea Franţei, a ajuns la mînăstirea din Saint-Médard de Soissons şi „şi-a descins sabia ostăşească" pentru o mai înaltă slujire, aceea a lui Dumnezeu.

Ca un alt Simon, Arnoul refuza pentru el starea conjugală. Dar măcar nu-i îndepărta pe alţii, ajutîndu-i, dimpotrivă, cu sfaturile, s-o trăiască aşa cum se cuvine. Povestea aceasta face să apară, în cele două grade ale sale, morala ecleziastică: să te căsătoreşti este primejdios; cei desăvîrşiţi nu se căsătoresc: este etica asceţilor înverşunaţi; căsătoria este potrivită însă celor de rînd; Dumnezeu o binecuvîntează atunci cînd asigură reproducerea societăţii în menţinerea ierarhiilor sale: este morala carolingiană. Tuns călugăreşte, însă păstrîndu-şi năravurile sale militare, Arnoul nu-şi prea găsea locul în mînăstire. A fost aşezat într-o celulă exterioară. Însingurat, timp de patruzeci şi două de săptămîni n-a rostit o vorbă, apoi s-a pornit să vorbească fără încetare, prin fereastra celulei[2]. El întărea credinţa, dădea poveţe, ocupîndu-se în mod special de

locuitorii Flandrei şi ai Brabantului. Reputaţia lui a sporit: apărător autorizat al onoarei ereditare şi al virtuţilor familiale, făcea figură de mentor în dificultăţile care priveau în mod special aristocraţia timpului, treburile de înrudire. Îşi dădea ajutorul pentru ca matrimoniile să fie bune, adică prolifice. Am spus că, la intervenţia lui, providenţa i-a acordat, în sfîrşit, reginei Berthe un fiu: Arnoul i-a ales el însuşi numele, regal: Ludovic. O altă soţie şi-a pus încrederea în puterile sale[3]. Soţul ei, vechi camarad de arme al sfîntului, devenise rău. Dumnezeu l-a pedepsit: i-au murit copiii, unul după altul; greu bolnav, îşi aştepta el însuşi moartea. Nepoţii săi nu aşteptau decît clipa aceasta pentru a-i izgoni soţia şi a pune mîna pe dota ei: observăm aici greaua ameninţare care o apasă pe văduvă atunci cînd nu are sau nu mai are copii. Omul lui Dumnezeu a luat-o sub ocrotirea lui pe soţia ajunsă în primejdie. Cavalerul pe patul de moarte a fost dus „în faţa ferestrei". A fost îndemnat să-şi îndrepte purtările şi cu deosebire să-i dea episcopului dijmele cuvenite. Soţiei, sfîntul i-a făgăduit o mare bucurie „pentru că şi-a îngrijit cu toată credinţa bărbatul în timpul bolii": morala bunei căsătorii le răsplăteşte, într-adevăr, pe femeile care ştiu să-şi slujească stăpînul cu rîvnă. Vindecat, seniorul a zămislit trei luni mai tîrziu, un moştenitor, spre marea ciudă a consangvinilor săi, iar mama cea bună „a trăit destui ani ca să-şi vadă feciorul căsătorit după lege, zămislind el însuşi băieţi".

Prin faima talentelor sale, Arnoul a ajuns să fie speranţa familiilor. El acţiona tocmai în acel punct în care cele două morale erau în cel mai deplin acord: prolificitatea. El intervenea însă şi la un alt nivel de concordanţă, pentru ca uniunea matrimonială să fie controlată de înţelepciunea părinţilor, grijulii să evite, întîi de toate, mezalianţele. Guy de Châtillon-sur-Marne îşi dăduse fiica drept *sponsa* unui cavaler[4]: era o partidă bună, cu un om egal în bunuri şi în rang. Din păcate, fata îl voia pe altul, mai prejos de ea: jura că îşi va lua zilele dacă îi vor fi refuzate „îmbrăţişările pe care le dorea". Părinţii i-au cerut sfatul lui Arnoul. Acesta, interpret fidel al mesajului episcopal, a început prin a enunţa principiul consimţămîn-

tului mutual. Parcă l-am auzi pe Yves de Chartres care îşi dădea silinţa să facă acceptat acest principiu tocmai în momentul în care abatele de Oudenbourg se pregătea să redacteze viaţa Sfîntului Arnoul. „Autoritatea canonică interzice în toate cazurile ca o fată să fie unită cu un bărbat pe care nu-l doreşte: vă îndemn, aşadar, să daţi fecioara omului pe care îl iubeşte, pentru a nu o sili să facă lucruri nepotrivite"; dar sfîntul zice mai departe: veţi vedea-o „pe fiica dumneavoastră cerîndu-l plină de foc pe acel *sponsus* de care acum doreşte atît de mult să fie îndepărtată; faceţi-i pe voie; nu veţi avea de suferit în onoarea dumneavoastră." Părinţii au urmat acest sfat şi au avut pricină să se felicite. Să nu ne închipuim că Arnoul a mizat pe „nestatornicia fetelor", cum spune textul; nu trebuie să-i atribuim ideea că tînăra soţie a putut, necredincioasă, să se unească în adulter cu primul pretendent şi apoi să rupă căsătoria pentru a încheia alta: uniunea conjugală este indisolubilă. Nu, Arnoul vestea un miracol. Cel iubit era un „tînăr", unul dintre acei seducători pe care părinţii îi vedeau cu ochi răi impunîndu-se în faţa fetelor de neam mai bun, pentru a le suci capul. Cavaler faimos, el a continuat, pentru a-şi spori gloria, să-şi rişte viaţa. Foarte curînd, a pierdut. Din tînăra căsătorită, nesupusa fiică a devenit tînăra văduvă. Cerul a ales acest ocoliş pentru ca fata „să se întoarcă la dragostea pentru soţul ce i-l aleseseră de la bun început şi pentru ca, unită cu el, ea să-şi îndure cu inima senină părerea de rău după cel dintîi". Dumnezeu, mişcat de rugăciunile bunului său slujitor şi prin virtutea speranţei de care au dat dovadă nişte părinţi buni, a îngăduit să se împace strategiile de familie cu poruncile episcopilor.

Şi mai bogate sunt cele două din urmă scrieri, a căror semnificaţie o voi extrage acum. Povestind istoria a două femei, una nefericit căsătorită, cealaltă o foarte fecundă soţie, cele două poveşti urmăresc să arate cum, la feminin, ar trebui trăită căsătoria. Dar ele nu dezvăluie şi cum erau ele trăite în realitate, de către nobilime. Din cîte spun aceste relatări, din cîte tac, din felul în care prezintă faptele reale, înfrumuseţîndu-le sau zugrăvindu-le în culori mai negre, se disceme felul

cum diriguitorii Bisericii, în chip discret, fără să bruscheze nimic, se sileau să rectifice practicile matrimoniale.

Prima dintre aceste povestiri — sau măcar versiunea ei primitivă — a fost compusă în 1084, în momentul în care episcopul de Noyon-Tournai, în asociere cu contele de Flandra, se ocupa cu întărirea structurilor de îndiguire pe ţărmurile mlăştinoase ale mării de Nord, în nişte întinderi foarte sălbatice recuperate cu încetul din apele stătute[5]. În apropiere de Oudenbourg, pe care prelatul i-l încredinţa Sfîntului Arnoul, pentru a stabili acolo o comunitate benedictină, se dezvoltase spontan un cult în parohia din Chistelle, lîngă un mormînt: veneau acolo oameni bolnavi, nădăjduind să se vindece bînd din apa unei bălţi; în preajma mormîntului, noroiul se transformase în pietre albe, iar aceia care, din pietate, duceau din aceste pietre acasă, le vedeau devenind nestemate. Veneau să venereze, să implore o femeie înmormîntată acolo. O martiră: se zice că oamenii devotaţi soţului ei o asasinaseră. Fluxul acesta de religiozitate populară trebuia controlat, încadrat. S-a hotărît să se procedeze la consacrarea solemnă a relicvelor şi la proclamarea sfinţeniei acelei femei. Pentru a pregăti ceremoniile, un călugăr dintr-o mînăstire vecină, Drogon, specializat în hagiografie, a primit sarcina de a aduna faptele legendei şi de a face din ele un text care să întărească pietatea credincioşilor. Cîţiva ani mai tîrziu, textul acesta, pentru a fi şi mai convingător, a fost corectat de un alt călugăr[6].

Femeia ale cărei puteri binefăcătoare se răspîndiseră pe lîngă Chistelle se numea Godelive. Un vechi nume german. Al doilea biograf a socotit necesar să i-l traducă — într-adevăr, devoţiunea începea să se răspîndească în ţinuturile de limbă romană: *Cara Deo*, dragă lui Dumnezeu: numele i se potriveşte unei sfinte. Prea bine? Personajul nu era totuşi mitic. Documentele vremii păstrează amintirea tatălui ei, un cavaler vasal al contelui Eustache de Boulogne. Aşadar, şi Godelive s-a născut „din părinţi celebri", însă din stratul mai de jos al aristocraţiei — ca şi bărbatul căruia i-a fost dată pe mînă: Bertolf, „puternic", „de neam înalt pe scara lumească", era un ofiţer al contelui în ţinutul Bruges. Cei doi soţi erau

potriviţi, de acelaşi rang. Totuşi căsătoria a fost nefericită. *Vita* descrie nefericirile ei pentru a arăta mai grăitor contrastul cu binele. Este important, în primul rînd, ca o căsătorie bună să fie hotărîtă de cele două grupuri familiale, iar acestea trebuie, înainte de toate, să ţină seamă de calităţile morale ale viitorilor soţi. Cei care au ales au fost tatăl şi mama lui Godelive. În preajma ei, se învîrtea un roi de pretendenţi înflăcăraţi „de dragoste"; fata, pasivă cum se cuvenea, şi frumoasă — brună, cu părul şi cu sprîncenele negre, dar Drogon îndreaptă imediat lucrurile: carnaţia ei părea şi mai albă, „ceea ce este o desfătare, place la femei şi este spre cinstea multora". Părinţii ei „l-au preferat pe Bertolf, din pricina dotei pe care o oferea": era cel mai bogat. Căsătorie pentru avere, căsătorie rea. Alt cusur: Bertolf s-a ferit cît mai bine să apară ca un seducător; nu vorbise de căsătorie cu fata, care nu avea cuvînt la asemenea lucru, ci cu părinţii ei: totuşi, şi aceasta era defectul tranzacţiei, el acţionase „prin singura sa voinţă", ca fiul mai mic ce era, căutîndu-şi norocul departe de casă. Avea însă şi el un tată, o mamă. Ar fi trebuit să ceară măcar sfatul lor. I s-a făcut vină din asta, mai tîrziu, iar aceste reproşuri au avut efect. Primul precept, perfect acceptat de capii de familie: căsătoria bună nu o fac indivizii, ci familiile.

Al doilea precept, soţul trebuie să stea lîngă soţia lui, este grija lui să vegheze asupra ei. S-a întîmplat însă că Bertolf a prins ură de nevasta lui — foarte curînd, în timp ce, potrivit uzanţelor, o conducea de la casa părinţilor ei, din Boulonnais, la cea în care locuia el însuşi în Flandra maritimă, la Chistelle, cu mama lui. Aceasta din urmă era despărţită de bărbatul ei; în „mica locuinţă", patul matrimonial era liber. În timpul călătoriei — destul de lungă: era de dormit la popasuri — diavolul i-a sucit minţile. Iar aversiunea i-a fost întărită prin discursul pe care, la sosire, i l-a ţinut mama sa, luînd în rîs înfăţişarea tinerei neveste, părul negru al acestei străine. Se adăuga astfel ceva rău şi din partea familiei soţului: s-ar fi cuvenit s-o primească mai bine pe tînăra soţie. Însă, spune Drogon, „toate soacrele îşi urăsc nurorile: ele sunt nerăbdătoare să-şi vadă fiul însurat, dar curînd devin geloase". (Şi

acesta este un motiv pentru care biografia aceasta mă interesează, prin relaţia pe care o are cu partea mai concretă, mai cotidiană, mai vulgară a vieţii, prin toate dictoanele pe care le reproduce: ea ne informează mai bine decît o cronică). Bertolf s-a înstrăinat, aşadar, de soţia lui. Din capul locului, a refuzat să ia parte la ceremonia nupţială, care s-a desfăşurat, potrivit convenienţelor, în casa lui. În timpul celor trei zile de nuntă, locul i-a fost ţinut de mama lui, o femeie. Scandal. Ordinea morală, ordinea sexuală erau încălcate. Apoi, Godelive a rămas singură în locuinţa conjugală. *Desolata*, îndeletnicindu-se ziua cu ţesutul, noaptea cu rugăciunile, „cu ajutorul acestor două paveze [munca şi rugăciunea], ea se apăra de săgeţile acelor visătorii de care tinereţea este adeseori copleşită": grija celui de al doilea biograf, pentru a face şi mai convingătoare versiunea înaintaşului său, este aceea de a stabili că aşa, lăsată în voia ei, femeia aceasta n-a devenit neruşinată; pentru că, după credinţa lumii, femeia, mai ales femeia tînără, cade în păcat, adică în desfrîu, îndată ce bărbatul nu mai stă cu ochii pe ea. Supravegherea aceasta le revine soţilor. Trebuie să fie prezenţi, fie zilele bune sau rele, să ia asupra lor necazurile, obligaţi cum sunt „prin legea căsătoriei" să-şi sprijine soţia, să trăiască alături de ea „cu răbdare" pînă la moarte, pentru că sunt doi într-un singur trup, sau, mai bine zis, „pentru că formează un singur trup prin unirea conjugală". Carnea, trupul: promotorii canonizării lui Godelive nu s-au gîndit o clipă, după părerea mea, să celebreze în această martiră o fecioară (iată motivul pentru care, mai tîrziu, în vremea cînd bollandiştii editau a doua *Vita*, Godelive era cu deosebire venerată în Chistelle). În secolul al XI-lea, era considerată drept o soţie, pe deplin femeie, şi cu acest titlu a servit ea, în dublul text pe care îl analizez, la a demonstra virtuţile conjugalităţii.

Consumată, împlinită prin *copulatio conjugii*, căsătoria nu mai poate fi desfăcută: acesta este al treilea precept. Bertolf a neglijat-o pe Godelive. A vrut să scape de ea. Ideea, foarte simplă, de a o repudia, nu i-a dat prin minte nici lui, nici tatălui său. Au complotat în casă să se poarte atît de necruţă-

tor cu ea încît să nu mai poată răbda. Nu i-au mai dat decît pîine şi apă. Obosită de atîtea „vătămări", a fugit. Era o greşeală. Asta şi aşteptau. Drogon nu-şi dă seama de asta. Călugărul din Oudenbourg, retuşînd prima biografie, recunoaşte că Godelive încălca în felul acesta „legea evanghelică", opreliştea de a despărţi ceea ce Dumnezeu a unit: o soţie nu are voie să părăsească vatra conjugală. Godelive a plecat, desculţă, flămîndă, însoţită firește de un slujitor: numai femeile lipsite de orice ruşine bat drumurile neîntovărăşite. A cerut dreptate de la omul care, soţul ei încălcîndu-le, trebuia să-i apere drepturile: tatăl ei. Acesta, fără entuziasm, s-a plîns contelui de Flandra, seniorul soţului celui rău. Cele două *Vitae* aşază aici un discurs prin care se proclamă că Biserica are competenţă exclusivă în materie de căsătorie (aceste scrieri sunt, după ştiinţa mea, cele mai vechi care să susţină asemenea lucru în regiunea aceasta). Drogon, cu dibăcie, îl pune să vorbească pe principe. Acesta declară că nu poate judeca în asemenea cauze: ele sunt „de creştinătate"; este datoria episcopului de a-i aduce pe calea cea dreaptă pe cei ce „se abat de la sfintele orînduieli"; „eu nu sunt — spune el — decît auxiliarul", braţul lumesc. Episcopului îi revine să admonesteze, contelui, dacă este nevoie, să constrîngă. De o parte *auctoritas*, de cealaltă — *potestas*: repartiţia este gregoriană, ea conferă spiritualului preeminenţa. Episcopul de Noyon-Tournai a socotit că este de datoria lui să-i împace pe cei doi soţi: nu exista, într-adevăr, nici o bănuială de adulter, nici o referire la neputinţa bărbatului, nici o îndoială în ceea ce priveşte consumarea căsătoriei. Godelive a avut mai puţin noroc decît soţia contelui de Meulan: dreptul canonic se consolidase între timp, el impunea ca Godelive să fie dusă din nou în casa lui Bertolf.

Acesta a jurat să n-o mai maltrateze. Dar a ţinut-o în singurătate, lipsită de bărbaţi. Ceea ce şoca. Godelive era deplînsă că îi lipsesc „plăcerile trupeşti". Ea susţinea că le disprețuieşte. În acest punct al povestirii, plin de răsunetul liturghiilor Sfintei Fecioare, mijeşte ceva din ideologia lui

contemptus mundi, disprețul de cele lumești. Fugitiv. Sfînta, în privațiunile acceptate, se îndreaptă către martiriu. Bertolf a hotărît s-o suprime, să pună să fie omorîtă, noaptea, de către doi servi. Reapare într-o seară, cu surîsul pe buze, o face să se așeze lîngă el pe o perniță, în însăși postura preliminariilor amoroase, pe soția lui stupefiată. O ia în brațe, o sărută, devine stăruitor. Rezervată, se lasă totuși în voia lui, supusă, gata să își facă datoria conjugală îndată ce stăpînul i-o cere. Foarte aproape de ea, Bertolf o încîntă cu vorbe: „Nu ești obișnuită cu prezența mea, nici să fii mîngîiată cu cuvinte dulci, cu voluptatea împărtășită a trupurilor [este nevoie și de asta într-o căsătorie bună] (...) o să pun cu adevărat capăt despărțirii sufletelor, te voi trata ca pe o soție iubită și, lăsînd puțin cîte puțin ura în urmă, o să unesc din nou spiritele și trupurile noastre (...) am găsit o femeie care susținea cu tărie că ne va lega cu o dragoste neclintită, că ne va face să ne iubim fără încetare și mai mult decît s-au iubit vreodată soții pe pămînt." Elogiu al iubirii spirituale, dar și al celei trupești, și dacă filtrul este de neocolit, trebuie să se hotărască să recurgă la el. Elogiu, de asemenea, al supunerii femeiești. Godelive șovăie, acceptă: „Sunt slujitoare stăpînului meu; îmi pun încrederea în el; dacă acest lucru se poate înfăptui fără crimă." Îi va urma pe servitorii care o vor duce la femeia cu farmecele, adică la moarte: au sugrumat-o, într-adevăr, pe drum. Ajuns aici, biograful se uimește de atîta virtute. Godelive s-a întors întîi către Dumnezeu, temîndu-se că vraja o să-l îndepărteze de el. Dar ea a consimțit să încerce farmecul, ea a ales — spune biograful — căsătoria, „pentru a nu fi despărțită de Domnul care îi unește pe soți". Iată marea, uluitoarea lecție a acestei lecturi pioase. Legătura conjugală este consfințită de Dumnezeu însuși. Consfințită — dar prin aceasta și trupul este sacralizat, precum și dragostea, despre care este vorba de la un capăt la altul al acestei istorii. O dragoste care nu rupe ierarhia necesară, aceea de subordonare docilă a soției față de soț. Soții nu doar vorbesc despre asta, ci chiar o săvîrșesc. Și nu avem deloc impresia că episcopul de

Noyon, în 1084, mai curajos decît aveau să fie multă vreme confraţii săi, lucid, conştient de realitatea lucrurilor şi de necesitatea de a lăsa viaţa adevărată să-şi dea învăţătura ei, ar fi vrut să folosească această poveste de căsătorie nefericită drept pretext pentru a celebra în căsătorie altceva decît plenitudinea, în trup şi în suflet, a legăturii de dragoste.

Cealaltă campioană a virtuţilor matrimoniale este cu totul diferită. Căsătoria ei a fost o frumoasă împlinire şi eroina este o foarte mare doamnă, Ide, contesă de Boulogne. Autoritatea ecleziastică a fost presată s-o canonizeze, de data aceasta nu de poporul cucernic, ci de nepoata şi moştenitoarea ei, soţia lui Étienne de Blois. În timp ce acesta vedea că îi cresc şansele de a ajunge rege al Angliei, soţia lui s-a străduit, către 1130, de a face să fie recunoscută sanctitatea celei de a doua bunici a sa, prima, Margareta de Scoţia, fiind deja considerată sfîntă. Călugărilor de la Vasconvillier care vegheau asupra mormîntului Idei li s-a cerut să-i povestească viaţa[7]. O viaţă care nu avusese nimic deosebit, în afară de faptul că Godefroi de Bouillon era fiul contesei. Hagiograful s-a văzut silit să aşeze maternitatea în centrul panegiricului. Bănuim cît de strîmtorat s-a simţit cînd a fost să scrie prologul. Se căzneşte să-şi justifice părtinirea. Sfinţii, spune el, îi ajută pe oameni să reziste agresiunilor demonice; drept urmare, providenţa a aşezat sfinţi pe toate treptele corpului social. Chiar şi în partea lui mai de jos, cea femeiască. Printre sfinţi găsim femei, pînă şi femei măritate. Firește, numai dacă acestea sunt şi mame. În acest caz, li se întîmplă să fie „înscrise în cartea vieţii datorită meritelor lor şi ale fiilor lor". Urmează un elogiu al bunei căsătorii: ea este un leac împotriva desfrîului; „potrivit legii", prolificitatea o binecuvîntează, căsătoria trebuie trăită în castitate: „Nu încape îndoială, fecioria e bună, însă lucru dovedit este că, după naştere, castitatea este o mare virtute." După ce a aşezat aceste principii drept parapet, un benedictin îşi poate asuma riscul de a dovedi sanctitatea unei soţii. O face cu toată discreţia, în maniera celor formaţi la Cluny, cu un simţ ager al oportunităţii sociale, ajustînd, ca episcopul de Noyon, dar într-un alt sens, învăţătura *Evan-*

gheliei şi a Sfîntului Augustin la valorile profane proslăvite în casele nobilimii celei mai înalte.

Genus, gignere, generositas [*neamul, naşterile, generozitatea*], aceste cuvinte scandează descrierea unei vieţi conjugale exemplare. Să remarcăm conotaţia lor carnală, ele insistă asupra sîngelui, a sîngelui de neam bun. Ide a fost, „prin îndurarea lui Dumnezeu", una dintre verigile unui lanţ genealogic. Bine căsătorită în 1057, judicios cedată, la şaisprezece sau şaptesprezece ani, de către tatăl ei, preaputernicul duce de Lothier. Acesta ceruse sfaturi şi, încrezîndu-se în renumele care îngăduie „celor viteji să se alieze", acceptase cererea pe care, în termenii cei mai cuviincioşi, i-o exprimase, prin trimişi, contele Eustache II de Boulogne, un „erou", de „neam foarte nobil", „din sîngele lui Carol cel Mare". Măritată „după rînduielile Bisericii catolice", Ide şi-a trăit conjugalitatea aşa cum ar trebui s-o facă toate bunele soţii creştine. Întîi, în deplină supunere: pietatea ei s-a desfăşurat „în deplină înţelegere cu soţul ei şi prin voinţa acestuia"; cum să ne închipuim că o femeie ar putea fi pioasă în ciuda soţului ei? Aşadar supusă, discretă în gospodărirea casei sale, castă. „Potrivit preceptului apostolic", ea a dat naştere copiilor ei „folosindu-se de bărbatul ei ca şi cînd n-ar fi avut bărbat", ferindu-se, aşadar, de plăcere. Trei fii — despre fete nici un cuvînt: al doilea a fost Godefroi de Bouillon, ultimul, Baudoin, rege al Ierusalimului. Despre gloria care va ieşi din trupul ei Ide fusese prevenită încă din adolescenţă: în somn, văzuse soarele coborînd din cer şi oprindu-se o clipă în trupul ei. Biograful elimină cu grijă erotismul prepuberal ale cărui semne s-ar fi putut interpreta dintr-un asemenea vis. Ide dormea — spune el —, însă duhul ei era îndreptat „către lucrurile cereşti". Visul acesta n-o tîra deci către lubricitate. El doar prevestea o maternitate sfîntă. Iar fiii şi i-a alăptat chiar ea — elogiul ne face să ne gîndim că, în aristocraţie, nu acesta era obiceiul. Ea voia să-şi ferească fiii să fie, printr-un lapte din alt sîn, „molipsiţi", „împinşi către moravuri rele". Tot binele care acest text întăritor de credinţă spune că emană dintr-o

astfel de sfîntă soţie vine dintr-un corp rodnic, supus autorităţii maritale.

După moartea soţului ei, în 1070, a rămas văduvă, „bucuroasă de nobleţea fiilor săi", „îmbogăţită de dragostea din înalt". „S-a unit cu Soţul cel fără de moarte printr-o viaţă de castitate şi de celibat." Odinioară trecuse de sub puterea tatălui ei sub aceea a bărbatului. Acum a căzut — femeile nu trebuie să rămînă fără un îndrumător — sub cea a celui mai mare dintre fiii săi, Eustache III, succesorul tatălui său la calitatea de conte de Boulogne. Ea a continuat să nască, dar nu din pîntece de data aceasta, ci cu ajutorul bogăţiei de care dispunea, mai exact cu ajutorul banilor: abandonase averea ei ereditară bărbaţilor din sîngele ei — pe bani; de banii aceştia, a căror sursă îndepărtată era *genus*-ul ei patern, ea s-a folosit — firește cu „sfatul" şi cu „încuviinţarea" contelui Eustache — pentru a procrea alţi fii, de data aceasta spirituali: ea a fecundat regiunea Boulogne reconstruind, restaurînd, întemeind trei mînăstiri. Mînăstiri pentru bărbaţi: şi în privinţa aceasta, pentru ea nu contează decît partea masculină a progeniturii. Şi astfel a alunecat, încetul cu încetul, într-o altă familie; stareţul de la Cluny a adoptat-o „drept fiică"; de aceea a părăsit casa fiului ei, dar fără să devină călugăriţă. Cîrmuită şi acum de un bărbat, abatele de la Chapelle-Sainte-Marie, ea a trăit lîngă poarta acelui aşezămînt, înconjurată de suita şi de slujitoarele ei. Psalmodiind, însă „cu moderaţie". Mai ales darnică. Îi hrănea pe săraci, pe călugări. „Slujind" bărbaţi, cum se cuvine ca femeile să facă necontenit. A fost văzută îndeplinind miracole, care stau şi ele mărturie a capacităţilor ei de zămislire. O fetiţă mută s-a adăpostit într-o zi sub veşmîntul ei; a fost ca o nouă sarcină; născîndu-se întru spirit, fetiţa a început să vorbească: primul cuvînt pe care l-a rostit a fost acela de „mamă". Şi, cum această fată care a păcătuit mai tîrziu, în două rînduri, făcînd copii în afara căsătoriei, căzuse din nou în infirmitatea ei, sfînta Ide a vindecat-o de amîndouă dăţile, purificînd-o de maternităţile ei păcătoase. Panegiricul acesta de comandă se adresa bărbaţilor care cîrmuiau casele aristocratice: le vorbea despre castitatea, despre „obiceiurile

Bisericii catolice". *Mezza voce.* Totuşi, pentru ca o parte din mesaj să străbată, textul sublinia puternic necesara supunere a soţiilor şi funcţia genetică a trupului femeiesc. Nu-şi lua osteneala să evoce dragostea. Celebrînd naşterile şi buna rînduială, exultă o sfinţenie pur maternă. Într-adevăr, cei de la Cluny ştiau prea bine valoarea principială care era atribuită femeilor în casele celor puternici, şi ce anume aşteptau capii de familii să li se spună.

VIII

Guibert de Nogent

Trec acum la două scrieri, contemporane cu viețile sfintelor pe care le-am prezentat, care sunt de un interes cu totul deosebit. Ele provin de la doi oameni, amîndoi din ținutul Beauvais. Una ține de interese foarte locale. Este mînăstirească: textul a fost compus într-o mică abație din apropiere de Laon; pe deasupra, este și introvertită: autorul ei, Guibert, benedictin, s-a despărțit de viața lumească și ne înfățișează despre căsătorie imaginea plină de năluciri care îl bîntuie în adîncul retragerii sale neliniștite. Cealaltă scriere este, dimpotrivă, foarte larg deschisă către lumea adevărată, de o mare cuprindere intelectuală — școala — și socială — orașul: într-adevăr, revin la opera episcopului de Chartres, Yves, angajat cu toate puterile sale în acțiunea directă, construind din aproape în aproape, cu referire la probleme concrete, precise, pastorala, teoria căsătoriei pe care s-o vadă cu ochi buni Biserica rigoristă și savantă.

În 1115 — la unsprezece ani după împăcarea cu Filip I —, Guibert, abate la Nogent-sous-Coucy, își scrie, la șaizeci de ani, *Memoriile*[1]. Este o carte extraordinară. Se află în ea, întrețesute, autobiografia în maniera Sfîntului Augustin și cronica. Privirea asupra mișcării istorice se fixează pe un eveniment recent, scandalos, izbucnirea unor lupte comunale, în 1112, înlăuntrul foarte apropiatului oraș Laon. Poate tocmai aceste tulburări l-au îndemnat pe monah să-și scrie cartea, să iasă din reculegerea lui, să-și arunce privirea peste oraș, peste mînuitorii de bani, peste cavalerii puși pe jafuri, peste lumea de care trebuie să fugi pentru că e mînjită de păcate. Guibert îi arată urîțenia. Scopul său? Să-i îndemne, pe cei ce vor ști să citească ce scrie el pe pergament, să dorească

şi mai mult pămîntul fără de păcat, Paradisul promis, regăsit, pe care îl vedem aici pe pămînt, prefigurat de două spaţii simbolice: mînăstirile şi Ţara Sfîntă. Înainte cu şapte ani, Guibert mai scrisese o carte, *Despre cele săvîrşite de Dumnezeu prin mijlocirea francilor*, în care celebra marea migraţie spre Răsărit, capabilă să înfrîneze titlurile oamenilor de arme, să scape soldăţimea de păcate: cavalerii, luînd calea Ierusalimului, aveau să scape de stricăciunea lumească, aşa cum alţii pot s-o facă închizîndu-se într-o mînăstire. Acum, cînd reia pana, are de gînd, prin povestiri cucernice, dînd multe „pilde", să-i întărească pe fraţii săi călugări în strădania lor către desăvîrşire, sperînd, totodată, că ecoul învăţăturii pe care o dă va răsuna şi dincolo de zidurile mînăstirii. Pedagogia lui îşi ia drept temelie un postulat: viaţa lumească e respingătoare. Sunt dator, exploatînd această mărturie, să nu uit acest pesimism sistematic: el deformează în chip evident mărturia[2].

Şi totuşi, chiar prin excesele sale, scrierea oferă o imagine foarte preţioasă a comportamentelor matrimoniale ale cavalerimii în a doua jumătate a secolului al XI-lea. Într-adevăr, Guibert vorbeşte pe larg despre copilăria lui, deci despre perechea formată de părinţii săi[3]. Tatăl lui aparţinea, ca şi tatăl lui Godelive, aristocraţiei de al doilea rang: era unul dintre războinicii ataşaţi castelului din Clermont-en-Beauvaisis. Se însurase în 1040, într-o vreme în care reforma era abia la începuturile ei. Soţia i-a fost încredinţată de un om important. Protector al mînăstirii Saint-Germer-de-Fly (al cărei stareţ a fost, o scurtă vreme, Anselme de Canterbury), socrul era un om puternic. În ierarhia onorurilor, se situa pe o treaptă mai sus decît ginerele său. Era o situaţie obişnuită: Eustache de Boulogne luase şi el nevastă de neam mai bun decît el; fără îndoială că şi Bertolf. Fata nu era moştenitoare: a venit să locuiască la soţul ei. Vorbind despre căsătorie, Guibert îşi califică tatăl drept „tînăr", ceea ce nu spune nimic despre vîrsta lui. Mireasa abia împlinise doisprezece ani, vîrsta limită mai jos de care obiceiul profan şi dreptul canonic interziceau ca fecioarele să fie duse la patul conjugal. Faptul că mariajul n-a fost consumat imediat pare explicabil. Totuşi,

foarte curînd s-au înălţat glasuri vorbind de vrăji, imaginînd unul dintre acele farmece pe care le descrie Bourchard de Worms în *Medicus*. Legarea prin vrajă nu mai era, ca de obicei, fapta unei concubine părăsite, ci a unei „băbuţe", mama vitregă a băiatului, geloasă şi căreia căsătoria aceasta îi încurca socotelile: ea ar fi vrut ca ginerele să se însoare cu o nepoată de-a ei. Guibert nu are nici o îndoială în privinţa acuzaţiei de vrăjitorie. El crede că „printre neştiutori" — cu alte cuvinte printre laici — asemenea practici erau curente. Să reţinem deci faptul că uzanţa de a mărita fete prea tinere provoca adesea astfel de accidente.

O căsătorie neconsumată era inutilă liniei ereditare, pentru că nu putea da moştenitori; ea era inutilă, fără îndoială, şi în ochii multor oameni ai Bisericii: dat fiind că ea nu stingea focurile concupiscenţei, ea nu-şi îndeplinea menirea. Şi, în fond, putea fi considerată drept o adevărată căsătorie? În vremea aceea, nu este sigur că fusese binecuvîntată. Acordul exprimat prin logodnă era, prin el însuşi, un legămînt atît de strîns încît să nu poată fi rupt fără prea multă vorbă? Faptul notabil este că, în cazul acesta, cei implicaţi au ezitat să-l anuleze cu brutalitate. S-a recurs la toate formele de rigoare. Întîi, sfătuindu-l pe acest soţ părelnic să se călugărească o dată cu soţia lui. Locul unui bărbat neputincios nu era oare la mînăstire? În Biserică, mulţi considerau salutar ca, prin consimţămînt reciproc, soţii să se despartă în felul acesta. Numai că soţul a refuzat. După trei ani, s-a încercat un alt mijloc legal: textele de drept canonice, cele adunate de Bourchard de Worms, îl autorizau pe bărbatul neînstare să-şi consume căsătoria să divorţeze. Era însă necesar ca neputinţa să fie dovedită. Nişte „răi sfetnici" l-au îndemnat pe tînărul soţ să încerce şi cu o altă parteneră. „După năravul celor tineri", aprig, fără judecată, viitorul tată al lui Guibert a urmat acest sfat: şi-a luat o concubină fără ca, prin aceasta, să se arate bigam: era cu adevărat căsătorit? Şi apoi, cea aleasă pentru această experienţă, femeie de condiţie joasă, nu avea titlul de soţie. Sub nivelul legal al adevăratei căsătorii, concubinajul supravieţuia cu vigoare. Rezultatul a fost convingător: s-a născut un

copil care a murit foarte curînd, cum mureau pe vremea aceea, accidental sau nu tocmai, o mulţime de prunci legitimi şi, mai adesea, micii bastarzi. Dispărea astfel motivul unei desfaceri legale a căsătoriei.

Atunci, familia soţului a vrut să scape altfel de tînăra soţie. A încercat mai întîi, purtîndu-se cît mai urît cu ea, să o determine să fugă, adică să rupă chiar ea legătura, părăsindu-şi căminul. Sărmana adolescentă a avut de îndurat umilinţe pe care sfînta Godelive n-a fost în stare să le mai rabde. Paralelismul dintre aceste două pătimiri feminine este frapant: Guibert ar vrea şi el să se creadă în sfinţenia mamei sale, insistă asupra frumuseţii ei, insistă asupra forţei de care a dat dovadă. A suportat totul. Mai rămînea o cauză de divorţ: necredinţa femeii. Au vrut s-o facă să-şi înşele soţul, sau măcar să-i convingă pe părinţii fetei să rupă de bunăvoie *desponsatio* pentru o partidă mai bună. Au atras, aşadar, în casă „un bărbat foarte bogat". Tînăra a rezistat. Dumnezeu, spune fiul ei, a înzestrat-o cu o cucernicie mai puternică decît „natura" şi decît „tinereţea": harul divin a ferit-o de focul rîvnelor trupeşti; inima ei — adică sîngele ei — a rămas sub control. Guibert vede în mama lui pe anti-Eva, pe femeia puternică din Scripturi, pe fecioara înţeleaptă. Stăpînită, cît se poate de rece. În sfîrşit, după şapte ani de la ceremonia nupţială (să fim prudenţi: numărul şapte este simbolic; dacă socoteala este exactă, femeia avea pe atunci aproape douăzeci de ani), soţul ei a deflorat-o. Vraja a fost ruptă de o altă „băbuţă", datorită unor descîntece de forţă contrară, tocmai acelea de care soţul lui Godelive s-a prefăcut că vrea să se folosească. Iar călugărul de la Nogent, la fel ca şi cel de la Bergues-Saint-Winock, povestind viaţa sfintei, nu consideră condamnabilă recurgerea la vrăji. Magia este pe placul lui Dumnezeu atunci cînd este magie albă, atunci cînd prieşte unirilor legitime. În orice caz, de la acest deznodămînt încolo, soţia, la fel de docilă ca şi Godelive, „s-a supus îndatoririlor conjugale". Pasivă, cum se cade să fie soţiile cele bune, lăsîndu-se fără freamăt de plăcere în voia bărbatului, pentru ca acela să-şi descarce prisosul de putere bărbătească, purificîndu-se.

Căsătoria e binecuvîntată atunci cînd e bogată în copii. Aceasta de care e vorba a fost cu prisosinţă. Fără a le mai pune la socoteală pe fete, de care nu se făcea caz, li s-au născut patru băieţi (dintre care unul a ajuns, împreună cu fratele său, călugăr la Nogent). Guibert era ultimul născut. Aducîndu-l pe lume, mama lui a fost pe punctul să moară. Această nouă încercare e descrisă pe larg: naşterea a durat mai mult de o zi[5]. Durerile au început de vinerea mare — ca un act de compasiune faţă de suferinţele lui Iisus. Cum cea care stătea să nască era pe cale să-şi dea obştescul sfîrşit, a doua zi dimineaţa s-au gîndit să ţină o slujbă: liturghiile din ajunul Paştilor interziceau asemenea lucru. Atunci, în faţa altarului Sfintei Fecioare, copilul care ar fi fost să se nască a fost închinat Domnului: dacă va fi băiat, va fi om al Bisericii, dacă fată — de sex „inferior", *deterior*, spune Guibert — fecioria ei va fi consacrată vieţii monahale. Pruncul a venit pe lume. Mama şi-a revenit: era un fiu.

Guibert avea opt luni la moartea tatălui său. El a declarat-o providenţială: dacă ar fi trăit, tatăl său ar fi încălcat fără îndoială făgăduinţa şi ar fi făcut din Guibert un cavaler. Familia s-a gîndit că e vremea să se debaraseze de văduvă[6]. Ea nu mai era de nici un folos: născuse destui băieţi, chiar prea mulţi. Ea îşi păstra zestrea de văduvă şi ascendentul asupra fiilor săi. S-au început tratative cu familia ei. Nu avea cumva de gînd s-o reia pe această femeie încă tînără, utilă pentru legarea altor alianţe? Împotrivindu-se celor care voiau s-o izgonească, şi-a luat drept ocrotitor pe Iisus. Prosternată înaintea crucifixului, era greu de alungat. A rămas, însă sub dependenţa rudelor soţului ei. Fiul cumnatei ei, devenit cap de familie, a socotit de datoria lui să se poarte cu ea aşa cum era dator să se poarte cu surorile, cu fiicele şi cu nepoatele sale: să îi dea din nou soţ. Înlăuntrul comunităţii familiale puterea era astfel distribuită încît ea nu s-ar fi putut opune acestei hotărîri. Tot ce-a putut să ceară a fost un soţ de rang nobiliar mai mare decît ea. Şi nu puteau să i se împotrivească: ea era de neam mai bun şi în aceasta rezida puterea ei. Cum am mai spus, în perechile aristocraţiei hipergamia soţului era

lege. Diferența de rang, în acest sens, întreține în inima bărbatului teama de femeie, teama aceasta tinde să proiecteze asupra femeii noțiunea de pîngărire, proprie, cum ne învață Mary Douglas[7], să conjure primejdia a cărei purtătoare este. În cazul de față, obstacolul în calea unei noi căsătorii era insurmontabil: cum să găsești, răsturnînd inegalitatea, o partidă convenabilă? Mama lui Guibert, prin îndărătnicia ei, a izbutit să nu rupă „unirea dintre trupul ei și cel al soțului pierdut prin unirea cu un alt trup". Spre deosebire de eretici, Biserica oficială nu condamna a doua căsătorie. Însă rigoriștii, cum era Guibert, onorau starea de văduvie, desigur inferioară fecioriei, totuși, cum susținea Sfîntul Ieronim, mult mai meritorie decît starea conjugală. Femeia aceasta, ca și sfînta Ide, a hotărît să-și impună obligațiile speciale cerute de la membrele acestui *ordo*.

Cea dintîi era să ușureze de păcate pe defunct prin practici pioase a căror eficiență Guibert o subliniază în treacăt. Mama lui — povestește el — l-a văzut pe soțul ei sub înfățișare corporală, asemănătoare celei a lui Hristos înviat: ca și Iisus, năluca nu îngăduie să fie atinsă. Avea o rană într-o parte a pieptului, lîngă el plîngea un copilaș. Rana din piept, în dreptul coastei lui Adam, însemna că rupsese pactul conjugal: naratorul este într-adevăr convins că tatăl său a săvîrșit un păcat atunci cînd, după *desponsatio*, și-a luat o concubină; el împărtășește, așadar, părerea lui Yves de Chartres care, tocmai în vremea în care scrie Guibert, se înverșuna să facă admisă teza potrivit căreia, chiar dacă nunta n-a avut loc, chiar dacă trupurile soților nu s-au unit încă, soții sunt indisolubil uniți prin schimbul de consimțăminte, prin angajarea voințelor; s-a impus astfel ideea potrivit căreia concubinajul nu se deosebește de fornicație: Guibert își consideră tatăl drept fornicator și bigam. Cît despre copil, acesta este, neîndoielnic, bastardul mort fără botez și, prin urmare, supus chinurilor. Văduva întreabă: ce trebuie făcut? Răposatul răspunde: pomeni; și dezvăluie tot atunci numele complicei sale: ea continua să trăiască chiar în locuința familiei: un nou indiciu despre caracterul casnic al exuberanțelor sexuale. Pentru a

ajuta la mîntuirea micuţului mort, mama lui Guibert, în bunătatea ei, a adoptat un nou-născut; în felul acesta, lua asupra ei păcatul şi îşi impunea ca penitenţă să suporte ţipetele pruncului. Lucru care constituie o dovadă în plus, să reţinem asta, că nu era un fapt comun ca doamnele din aristocraţie să-şi asume personal îngrijirea sugarilor lor.

Starea ei de văduvă îi impunea, de asemenea, să postească, să frecventeze asiduu liturghiile şi, îndeosebi, să fie risipitoare cu milosteniile. Femeia aceasta iroşea, aşadar, împărţindu-le săracilor, veniturile dotei sale, spre marea pagubă a rudelor soţului ei. Pînă la urmă, după doisprezece ani, au văzut-o plecînd[8]. Să ne-o închipuim, femeie trecută de treizeci de ani, înconjurată de bărbaţi, înţepenită în continenţa ei. Alunecase, încetul cu încetul, în puterea preoţilor şi cu deosebire a clericului pe care îl ţinea în casă ca să-i instruiască fiii. Omul era directorul ei de conştiinţă, îi tîlcuia visele: într-o dimineaţă, spre marea uimire a copiilor, a prietenilor şi a rudelor, le-a spus că a visat că se căsătoreşte din nou: nu încăpea îndoială, soţul acesta era Hristos, ea tînjea să fie alături de el. Femeile acestea frustrate sunt înconjurate de ecleziastici, mari şi mici, care încearcă să le prindă în mrejele lor. Dar care se lovesc de nişte potrivnici: Guibert îl declară drept nebun, posedat de demon, pe acel personaj care străbătea casa strigînd: „Popii au înfipt o cruce în rărunchii acestei femei." Pe scurt, a plecat, însoţită de confesor, şi s-a instalat lîngă poarta mînăstirii din Saint-Germer. Şi-a tăiat pletele, s-a îmbătrînit, se îmbrăca asemenea măicuţelor. Trecuse pragul, iar ultimul ei fiu a venit să-i fie în preajmă, el însă integrîndu-se comunităţii monahale.

Guibert iese din comun prin inteligenţa şi prin sensibilitatea lui atît de vie. Văd în el reprezentantul tuturor acelor fii născuţi tîrziu din nişte căsnicii ca aceea. Atîta cît întrevedem din copilăria lui ni-l arată lăsat deoparte. Prin lipsa unui tată, prin copilaşul adoptat pentru a ispăşi păcatul părintesc. Exclus. Este hărăzit Bisericii. În acel mediu militar, întreaga atenţie se îndreaptă către fratele său cel mare, cavaler, către vărul lui, capul familiei, pe care Guibert nu-l putea suferi[9]. Ranchiună,

retragere care îl fac să se atîrne de mama lui, s-o înconjoare cu o veneraţie morbidă[10]: era frumoasă, modestă, mai ales castă: măcar ea se dezgustase de cele ale trupului, îşi astupa urechile la povestirile obscene, fugind de bestialitatea unei rase de cavaleri brutali şi ucigaşi. Guibert se agaţă de fustele ei; s-a despărţit de ea pentru întîia oară în 1104, cînd a devenit abate la Nogent: trecuse de cincizeci de ani. O legătură asemănătoare îl ataşează de Sfînta Fecioară. Îi era consacrat chiar înainte de a se fi născut. Ea este pentru el Doamna cerului, mama neatinsă de păcat, imaculată. La douăzeci de ani, la Saint-Germer, Guibert scrie un tratat despre virginitate, îl respinge pe Eusebiu din Cezareea, dovedeşte că Sfîntul Pavel n-a fost căsătorit niciodată. Guibert este un martor excelent pentru frustrarea fiilor născuţi mai tîrziu. Unii, purtînd armele, găsesc prilejul să se defuleze în aventură, în rapt şi în formele mai blînde pe care le ia acesta în ritualul iubirilor curteneşti: ceilalţi, clerici sau călugări, se înverşunează împotriva a ceea ce este sînge şi bucurie în căsătorie şi îşi macină vieţile în devoţiunea faţă de Sfînta Fecioară. Ca toţi cei „tineri" pe care disciplina liniei ereditare îi menţine în celibat, Guibert îi detestă pe *seniores*, pe fraţii mai mari, al căror noroc este să aibă o femeie. El îi condamnă în persoana tatălui său, copleşindu-l cu învinuiri în felul acelor tineri catalani peste care a dat Pierre Bonnassie în documentele din secolul al XI-lea, tîrîndu-şi taţii înaintea judecătorilor, acuzîndu-i de erezie, de beţie, de desfrîu. Două obsesii se leagă de acest resentiment: fobia sîngelui, a violenţei, adică a puterii virile — Guibert o exprimă în *Tratatul său despre relicve*, prin dezgustul pe care i-l inspiră sordidele fărîme de trupuri care erau venerate în racle; fobia faţă de sex: ea îşi găseşte expresia în *Memorii*, prin relatările de castrare, toate clevetirile colportate pe seama seniorilor din Laonnais care, în serile de luptă, retezau sexul prizonierilor lor, îi spînzurau de testicule. Guibert a reţinut istorioara pe care i-a povestit-o nepotul abatelui de Cluny. E o poveste care îi place, pe care o introduce în naraţiunea sa; este aceea a unui tînăr soţ culpabil: îşi iubea prea mult soţia[11] („nu ca un soţ, ceea ce ar fi normal, ci

ca un cămătar, ceea ce este o dragoste anormală" — amalgamul operînd firește în această comparație între gustul nemăsurat pentru bani și acela al plăcerii sexuale); plecînd în pelerinaj la Compostelle, a luat cu el centura de castitate a femeii iubite; i s-a arătat în cale Sfîntul Iacob — de fapt, era Diavolul — furios, poruncindu-i să se castreze; s-a supus, apoi și-a luat zilele. Emascularea: groaza femeilor. Întreținută în mînăstiri de cîte relatau despre aceste devorante niște călugări intrați într-un tîrziu în ordinul monahal și care nu erau, ca Guibert, virgini. Acesta a fost cazul acelui bătrîn nobil din Beauvaisis, care s-a refugiat, hăituit, în Saint-Germer, istovit, mai mult mort decît viu: „Soția lui arăta mai multă vigoare decît el în îndatoririle patului conjugal[12]." Deznădejdea văduvilor care se căsătoreau a doua oară cu niște tinerele, panica adolescenților luînd, în prima căsătorie, niște fetișcane: femeia terorizează. Încă, mai de mult, era smerită, spune Guibert: cum să mai fie smerită astăzi, îmbrăcată în haine țipătoare, urmărită fără încetare de seducători, dusă în rătăcire de exemple rele? Scopul său, de a întări credința, deformează privirea pe care abatele de Nogent o aruncă asupra vieții exterioare. I-o deformează și anumite predispoziții provenind din experiența lui de copil, adică, la urma urmelor, de felul în care era folosită căsătoria în clasa lui Guibert și în vremea lui.

Ceea ce s-a petrecut în orașul Laon, în 1112, face vizibilă putreziciunea lumii. Abcesul acesta, care crapă în răzmerițele comunei, Guibert îl arată cum se crea în cursul unui lung conflict[14]. Protagoniști îi sunt Thomas de Marle, un senior desfrînat, pervers din punct de vedere sexual, și noua soție, *superinducta* a seniorului de Coucy, tatăl său, Sybille, mama lui vitregă, cu nimic mai puțin desfrînată și mai perversă. Un duel între Marte și Venus. Sîngele și sexul. La obîrșia tuturor lucrurilor: păcatul carnal: Sybille este o Messalină; pentru a o lua de soție, bărbatul ei și-a repudiat nevasta, mama lui Thomas; aceasta din urmă era o femeie stricată și Thomas este, fără îndoială, un bastard. Și astfel, explozia finală,

războiul social, turbarea poporului răsculat fără teamă împotriva stăpînilor săi firești, uniți în mod scandalos într-o conjurație nefastă, își trage rădăcinile din concupiscență. Guibert este convins de asta și, mai ales, atunci ajunge, relatînd evenimentul, să vorbească pe alocuri despre căsătorie.

Cînd îl citești, se vădește întîi de toate că atitudinile mentale se schimbau extrem de încet. Bună lecție pentru istorici, mereu înclinați să privilegieze inovația cînd ea abia mijește. Comportamentele despre care ne informează acest text abia dacă se deosebesc de ceea ce ne fac să întrevedem textele anului o mie. Erezia e deja prezentă, înrădăcinată, cu atît mai încăpățînată cu cît este țărănească, și este aceeași, cea pe care o denunța, cu optzeci de ani mai devreme, Gérard de Cambrai — condamnînd îndeosebi căsătoria. Pentru a o descrie[15], Guibert reia cuvintele lui Adhémar de Chabannes, ale călugărului Paul de Saint-Père de Chartres: a refuza căsătoria este a lăsa să se desfășoare în voia lor poftele trupești. Asociere de egali, secta este o comună, tot atît de detestabilă ca aceea a orașului, nu municipală, ci sexuală. Aceeași poveste revine: noaptea, în taină, bărbați și femei în devălmășie sting torțele, se strigă „cahos"; orgie; fructul ei este ars; cenușa amestecată cu pîine este euharistia eretică. Apare totuși o trăsătură nouă: sub aparențele continenței, se ascunde homosexualitatea: „Bărbații merg cu bărbații, femeile cu femeile, pentru că socotesc drept o impietate ca bărbații să meargă cu femeile." Cum ar putea fi altfel? Singurii care scapă de ispită sunt soții care, ca Simon de Crépy și *sponsa* lui, se retrag fiecare într-o mînăstire.

Remanență a ereziei, remanență a nicolaismului. Rudele lui Guibert voiau să-l scoată de la Saint-Germer, ca să-și facă o carieră în Biserica mireană. Era momentul, spre 1075, în care, potrivit *Memoriilor*, în Franța de Nord — *Memoriile* spun „la nord de Alpi" — începea acțiunea viguroasă împotriva căsătoriei preoților. Anumite familii senioriale o sprijineau, sperînd că epurarea le va permite să-și căpătuiască mai ușor pe cîțiva dintre băieți în posturile bune ale clerului. Capul familiei lui Guibert a reușit să provoace destituirea unui canonic episcopal însurat; se pregătea să-l instaleze pe

vărul său în prebenda devenită disponibilă, însă cel destituit s-a răzvrătit şi, cum avea destulă influenţă, a făcut în aşa fel încît întreaga familie a lui Guibert a fost excomunicată, pentru simonie şi trafic cu bunurile Bisericii; şi-a păstrat şi postul, şi nevasta. Rezistenţa la reforma gregoriană a fost, aşadar, puternică şi eficientă. Şi nu era încă zdrobită la data cînd Guibert îşi încheia *Memoriile*: în 1121, la Soissons, un conciliu se lupta din greu pentru celibatul sacerdotal; celibat care se lovea de puternice contradicţii: viaţa unui sfînt, cea a lui Norbert, fondator al mînăstirii din Prémontré, vecină cu cea din Nogent, relatează acest fapt miraculos: luînd, fără să ştie bine ce face, partea celor care, considerîndu-i pe clerici oameni ca toţi oamenii, refuzau să-i lipsească de soţii, un băieţel de cinci ani, în 1125, a avut viziunea copilului Iisus ţinut în braţe de un preot căsătorit[16].

În sfîrşit, povara rutinei asupra uzanţelor matrimoniale nu este mai uşoară la începutul secolului al XII-lea. Se menţine, în aristocraţie îndeosebi, tradiţia practicării concubinajului. Am spus că Guibert nu avea bune sentimente faţă de capul familiei sale: „El — spune Guibert — refuză să se supună legii laicilor" — adică nu voia, conform regulii gregoriene, să contracteze o căsătorie legitimă. Iar pe tovarăşa de viaţă a magistratului care administra, în oraşul Laon, drepturile regelui, pe mama copiilor săi, Guibert o numeşte „concubină.[17]" În gura oamenilor Bisericii, cuvîntul desemna pe orice soţie ilicită, considerată culpabilă fie de bigamie, fie de incest. Acelaşi apelativ îi este acordat şi lui Sybille de Coucy[18]. Ne putem întreba dacă astfel nu se exprimă şi reprobarea lui Guibert şi a şefilor Bisericii la adresa soţilor a căror căsătorie n-a fost binecuvîntată potrivit riturilor prescrise. Ceea ce refuza vărul „desfrînat" nu era oare, pur şi simplu, ceremonialul pe care preoţii se străduiau să-l impună? Se ştie că tocmai pe timpul acela, în 1116, călugărul Henri — din Lausanne, condamnat pentru erezie la Toulouse, în 1113 — propovăduia la Mans, nu împotriva căsătoriei, ci, asemenea franciscanilor „spirituali" din Orléans, în 1022, împotriva sacralizării sale. „Căsătoria se întemeiază numai şi numai pe consim-

ţământ — proclama el [în privinţa aceasta în deplin acord cu doctrina oficială] — indiferent de persoanele implicate [de data aceasta se gîndea că treburile de sînge, legăturile de rudenie nu-i priveau pe preoţi] şi nu are nevoie de celebrare, de publicitate, nici de instituţia Bisericii." Rigoriştilor le venea uşor să denunţe, în asemenea declaraţii, un îndemn la uniunea liberă, deci la fornicaţie. Îi inspira, într-adevăr, dispreţul de trup: este indecent să amesteci sacrul cu riturile preliminare ale procreaţiei, cu împreunarea sexelor, lucru în mod necesar respingător. A afirma deplina libertate a angajamentului conjugal deranja manevrele familiale şi şoca pe capii de familie: călugărul Henri a fost silit să fugă. Predicaţia lui contraria, de asemenea, intenţia preoţilor de a se implica în ceremoniile de căsătorie. În regiunea aceasta, încercau încă de la începutul secolului al XI-lea: reacţia canonicilor de la Orléans, în 1022, atestă acest efort. Să-şi fi atins cumva ţelul cu o sută de ani mai tîrziu?

În afara casei regale şi a cîtorva case princiare, totul ne face să credem că ritualul matrimonial a rămas multă vreme profan. Lucrul este sigur cîtă vreme e vorba de sărbătoarea nupţială, de ospăţul de nuntă, de alaiul care îi ducea pe miri către lăcaşul lor, spre patul conjugal. Care era însă situaţia cînd se încheia *sponsalicium*, logodna, înţelegerea preliminară între familii, şi de *traditio*, adică de cedarea şi de transmiterea fetei de către căpeteniile familiei sale? Documentele de *sponsalicium* de la Cluny vorbesc, de bună seamă, începînd cu anul 1000, de Dumnezeu şi de dragoste, ele vorbesc mai ales despre zestre. În biserica din Civaux, un capitel sculptat — databil de la sfîrşitul secolului al XI-lea[19] — singurul din întreg naosul, adresînd laicilor o admonestare mută, prezintă pe una dintre feţele sale nişte sirene atrăgînd oameni în afara unei luntri. Într-adevăr, oamenii navighează pe marea păcatelor, primejdioasă, iar pericolul vine de la femeie. Pentru a se păzi, laicul trebuie să se căsătorească. Aceasta este învăţătura pe care o dă această sculptură care, pe o altă faţă a ei, descrie, prin contrast, căsătoria. Pot fi văzuţi aici soţul şi soţia ţinîndu-se de mînă. Nu se privesc, ca şi cînd ar trebui să

semnifice prin aceasta că, în actul procreator, soţii caşti se înstrăinează cît mai mult cu putinţă de acest act scîrnav. În orice caz, numai două personaje. Nici un tată: acordul voinţelor este liber. Şi nici urmă de vreun preot, a cărui prezenţă necesară va fi afirmată mai tîrziu neobosit de iconografia creştină. Un alt capitel, dăltuit spre 1100 la Vézelay, reprezintă ispitirea Sfîntului Benedict. Un bărbat duce de mînă o femeie către un alt bărbat. Cuvîntul *diabolus* este înscris de două ori, deasupra celui care dă, deasupra celei care este dată: desfrînarea este fiica diavolului. Cel care o dă pe fată în căsătorie este însă tatăl, nu preotul.

În vremea aceasta, imaginea asigura mesajului răspîndirea cea mai largă. În foarte dificila cercetare asupra evoluţiei riturilor, ea e de puţin folos, pentru că, în privinţa căsătoriei, este rarissimă — de vreme ce întreaga artă care ne-a rămas din acest timp este artă sacră, raritatea de care vorbim dovedeşte că mariajul nu era sacralizat — şi se lasă greu interpretată. Mai convingătoare este mărturia textelor, a cărţilor liturgice. Dar şi această mărturie rămîne conjecturală: e vorba de cărţi greu de datat şi nu se ştie prea bine la ce erau folosite: reperăm introducerea cîte unei formule într-un ceremonial pontifical; unde, cînd, cu ce prilej era ea pronunţată? Parcursul pe care îl jalonează urmele de felul acesta este incert[20]. Obiceiul de a asocia un om al Bisericii la solemnităţile succesive numite *desponsatio* şi *nuptiae* pare să pătrundă prin Normandia, îndreptîndu-se către Cambrai, Arras şi Laon. Un manual alcătuit la Évreux, în secolul al XI-lea, conţine textul rugăciunilor rostite de un preot. El oficiază în interiorul casei. Binecuvîntează. Binecuvîntează tot, darurile, inelul, camera nupţială înainte de sosirea acolo a mirilor, patul nupţial. Să fie oare într-adevăr vorba de altceva decît de exorcisme multiplicate, menite alungării răului, de precauţiuni luate în clipa cea mai primejdioasă, cea a împreunării, la lăsarea nopţii? O ceremonie pontificală mai recentă, datată în a doua jumătate a secolului al XI-lea, utilizată în dioceza Cambrai-Arras, arată că o parte din ceremonial era, la data aceasta, transferat în biserică. „După ce femeia a fost luată de soţie (*desponsata*)

de către bărbat şi legal înzestrată, este datoare să intre în Biserică, împreună cu soţul ei." Îngenuncheaţi, ei primesc binecuvîntarea, înainte de oficiul religios. Prin urmare, practicile rituale inaugurate cu două secole mai devreme cu prilejul căsătoriei reginelor se răspîndiseră. Autorităţile ecleziastice obţinuseră ca, în mijlocul riturilor de trecere, între remiterea femeii, făgăduinţa, angajamentul verbal şi introducerea ei în camera conjugală, ea să se prezinte înaintea altarului, pentru ca perechea deja formată, dar încă neunită prin copulaţie, să fie binecuvîntată. Atît şi nimic mai mult. O carte de rugăciuni de la Soissons, din secolul al XI-lea, consemnează, înainte de serviciul religios, o binecuvîntare a inelului, iar după aceasta, binecuvîntarea camerei conjugale. Astfel pare să se fi aplicat, foarte încet, ceea ce prescria la Rouen, în 1012, un sinod: înaintea banchetului nupţial, „soţul şi soţia, nemîncaţi, să fie binecuvîntaţi în biserică de preot şi el nemîncat" — sacralizarea sancţionînd o cercetare ecleziastă preliminară: „Înainte de a acorda soţilor binecuvîntarea Bisericii, preotul va trebui să verifice dacă nu este vorba de incest sau de bigamie." Trebuie totuşi să aşteptăm secolul al XII-lea pentru a descoperi un sistem liturgic coerent în manualele sacerdotale care s-au păstrat, majoritatea normande, totuşi unul dintre ele de origine engleză, întrebuinţat la Laon, în 1125–1135. Locul logodnei nu mai este acum casa fetei. În faţa porţii bisericii, inelele sunt binecuvîntate, actul de dotare este citit, consimţămîntul reciproc cerut, şi anume de preot; de acum încolo este prezent, martor privilegiat, totuşi încă pasiv: el nu face nici unul dintre gesturile a căror importanţă este primordială; la drept vorbind, rolul lui e încă secundar. „Să vină atunci cel care trebuie să predea fiica [actorul principal, cel care dă în căsătorie: este capul familiei, tatăl, fratele sau unchiul], să o ţină de mîna dreaptă [cum face diavolul pe capitelul de la Vézelay] şi s-o încredinţeze bărbatului ca soţie legitimă, cu mîna acoperită dacă este fată, cu ea descoperită dacă este văduvă." Soţul pune succesiv inelul la trei degete ale mîinii drepte a soţiei, în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Duh, apoi îl pune definitiv la mîna stîngă. El pronunţă formula

legămîntului: „Cu acest inel te iau de soţie, cu acest aur te onorez, cu această dotă te înzestrez." La Laon, femeia trebuie, în momentul acesta, să se prosterneze la picioarele stăpînului ei. Apoi se intră în biserică, soţii sunt binecuvîntaţi, sub voal cînd este vorba de prima căsătorie. După slujbă, la căderea nopţii, cînd se duc la culcare, preotul este dator să binecuvînteze odaia, apoi din nou perechea: „Dumnezeule al lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacob, binecuvîntează pe aceşti tineri, seamănă în inima lor sămînţa vieţii veşnice."

Sacralizare deci, deocamdată discretă. Preotul n-a luat încă locul tatălui în momentul esenţial al unirii mîinilor, al încredinţării soţiei: cea mai veche urmă a acestei schimbări decisive se găseşte la Reims, în a doua jumătate a secolului al XIII-lea. În vreme ce abatele din Nogent îşi scria *Memoriile*, se pare că partida era deja cîştigată. Hildebert de Lavardin, episcop de Mans, afirma că binecuvîntarea „uneşte în căsătorie". El riposta în felul acesta predicaţiei călugărului Henri. Trebuie totuşi să remarcăm că el considera binecuvîntarea aceasta drept o favoare specială, şi insistenţa lui în a-i sublinia importanţa ne face să ne gîndim că avea de învins împotriviri îndîrjite. Pentru laici, căsătoria rămînea un lucru profan. Îşi ziceau că este bine ca preoţii să vină să-şi recite rugăciunile în jurul patului nupţial, cum şi le rostesc pe cîmp ca să vină ploaia sau cînd binecuvîntează săbiile sau cîinii. Dar doreau să ţină clerul la distanţă.

Într-adevăr, printre cavalerii împotriva cărora tună şi fulgeră Guibert de Nogent, căsătoria este o afacere, un mijloc de a păstra sau de a spori onoarea unei familii aristocratice. Un ţel pentru atingerea căruia orice mijloc e bun, raptul, repudierea, incestul. Citesc textul acesta şi-i judec prin ochii autorului pe „puternicii" din vecinătate, seniorul de Coucy Enguerrand, Thomas, fiul acestuia, poreclit de Marle, pentru că aşteptînd să-i moară tatăl, locuieşte pe domeniul moştenit dinspre mamă. Aceştia doi din urmă s-au arătat hrăpăreţi, punînd mîna cu forţa pe fete bogate, „fete cu castel", cum zice Dominique Barthélemy[21]. Trebuie să-şi apere principatele împotriva unor rivali formidabili. Sunt siliţi să se căsătorească din interes. Lucru deloc uşor şi care nu merge adesea

fără violență. Enguerrand, din cîte ne spune Guibert, a comis două rapturi, unul după altul: spre 1075, i-a smuls-o bărbatului ei, contele de Beaumont, pe Ade de Marle; apoi s-a debarasat de ea și a pus mîna pe nevasta contelui de Namur[22]; acesta, războinic în serviciul împăratului Henric al IV-lea, o lăsase într-un castel din Ardennes; a apărut acolo Enguerrand, a sedus-o. Ușor. Sybille era departe de a se împotrivi. Guibert crede că era mistuită de pofte: Geoffroi de Namur — spune el —, deși mai tînăr decît Enguerrand, nu izbutea să o potolească. Abatele nu vede jocul politic, nu vede decît poftă, *libido*. Raptului, adulterului, i se adaugă aici incestul: tot atît de puțin cît Filip I sau cît Guillaume d'Aquitaine, Enguerrand nu era vărul soției sale, dar era, în schimb, al primului ei soț; ca și regele, ca și ducele, a fost excomunicat; totuși, episcopul îi era văr: a fost iertat de anatemă. *Memoriile* recunosc că Thomas s-a folosit de căsătorie ca să-și însușească averi: văduv după o primă soție, fiică a contelui de Mainant, el a răpit, în 1107, pe una dintre verișoarele lui, măritată; a izgonit-o, pentru că nu-i dădea urmaș. Repudierea era ușoară: femeile sunt una din două: rude sau adultere. Ade de Marle a fost acuzată de adulter. Jean de Soissons[23], pentru a scăpa de ea, l-a rugat pe unul dintre familiarii săi ca, după ce se sting focurile, să se strecoare în patul conjugal; Ade l-a respins pe intrus, ajutată de slujitoare. Să fie o simplă clevetire? O scrisoare a lui Yves de Chartres confirmă faptul că Jean a inițiat o acțiune judiciară împotriva celei pe care o socotea necredincioasă, pretinzînd că poate dovedi crima prin proba cu fierul roșu.

Trebuie să-l acuzăm pe Guibert de pesimism? Ceea ce știm despre felul în care s-a purtat regele Filip nu vine în contrazicere cu relatările despre alți seniori, mai mici, vecinii săi. Fouque Réchin, conte de Anjou, a fost vinovat de adulter în serie. Unchiul lui, Geoffroi Martel, în 1060, îl însurase cu fiica unuia dintre cei care îi erau devotați. Femeia a murit. Atunci a devenit ginerele seniorului de Bourbon. Invocînd înrudirea, a rupt căsătoria și s-a însurat cu Orengarde de Châtelaillon. În 1081, se plictisise de ea: a închis-o în mînăstirea din Beaumont-les-Tours. Pentru a pecetlui o împăcare,

Fouque îi făgăduia atunci lui Wilhelm Cuceritorul să ia de nevastă pe una dintre fetele lui, dar s-a răzgîndit. Legaţii pontificali erau cu ochii pe el; era obligat să anuleze această *desponsatio* potrivit formelor de rigoare; în abaţia din Saint-Aubin d'Angers, au fost ticluite, aşadar, tablouri genealogice care atestau că *sponsa* era rudă cu el[24]. O altă schemă de ascendenţă, de aceeaşi origine, ne face să presupunem că Fouque s-a despărţit, de data aceasta după căsătorie, dar din aceleaşi motive, de o fiică a contelui de Brienne[25]. Înainte de 1090, el trata cu Robert Courtheuse pentru a o obţine pe Bertrade de Montfort. Aceasta din urmă, cum ştim deja, l-a părăsit. Cronicarii relatează că Bertrade i-a luat-o înainte, pentru că nu voia „să fie alungată ca o tîrfă", cum o păţiseră nevestele precedente. Fouque, am mai spus asta, depăşea măsura[26]. Însă manevre asemănătoare se constată pretutindeni. Henric I, rege al Angliei, nu voia cu nici un chip ca nepotul său, William Cliton, să ia de nevastă pe fata contelui de Anjou. Pînă la urmă, pentru motive de înrudire, papa a anulat logodna: Henric îl cîştigase „prin rugăminţi — spune Orderic Vital —, precum şi printr-o enormă cantitate de aur, argint şi alte mirodenii[27]". Corupţia şi violenţa, interdicţia incestului folosită pentru a ocoli interdicţia de repudiere sau pentru a împovăra cu şi mai multă infamie legăturile nedorite, prelaţi cînd plini de scrupule, cînd docili, jucîndu-şi propriul lor joc: sare în ochi că Guibert este departe de a exagera.

Nu ne vine greu să credem că o ia puţin razna cînd evocă sexualitatea castelanilor din anturajul său. Enguerrand de Coucy ar merita, în ochii săi, toate elogiile; este un om nobil, generos, curtenitor, respectuos faţă de preoţime; din păcate, este lasciv, se lăfăie între femei. Fiul lui Thomas întreţine la el în casă douăzeci şi cinci de „prostituate" — şi revin mereu aceleaşi cuvinte *meretrices*, *pellices*; prizonier al aceloraşi obsesii, William de Malmesbury nu şi-l imaginează, lubric, pe ducele de Aquitania, întemeind la Niort o abaţie voioasă pentru concubinele sale? Legăturile cu oameni deocheaţi l-au pervertit pe Jean de Soissons[28]. Trăieşte înconjurat de eretici, de evrei şi, bineînţeles, de femei stricate. Plăcerea lui: să violeze călugăriţe. Îşi neglijează soţia, tînără, frumoasă, pentru o

văduvă cu care se întîlnește în casa unui evreu. E pedepsit: se molipsește de o boală. Clericul, examinîndu-i urina, îl îndeamnă să se potolească — medicii, care sunt oameni ai bisericii și convinși că pîngărirea sufletului, în mod special desfrîul, își exercită influența asupra secreților corpului, sunt auxiliarii cei mai prețioși cînd e vorba de a îndemna la continență. Contele a ascultat sfatul. Însă, într-o noapte de Paște, la utrenie, în timp ce capelanul explica taina Învierii, Jean îl lua în rîs, tot spunînd: poveşti, vorbe în vînt. Predicatorul l-a luat la rost: „Atunci la ce mai vii aici? — Din cauza fetelor astea frumoase care vin încoace *coexcubare*, să-şi petreacă în preajma mea timpul cît mai sunt în pat cu mine." Vorba aceasta ne face să ne întrebăm asupra lipsei de credință, sau mai degrabă asupra influenței, poate mai puțin restrînsă decît credem, a doctrinelor eretice. Pentru că, pe patul de moarte, acest om îmbătrînit în păcate îi mai replica preotului care îi cerea să se căiască de păcatul lui cel mai greu, gustul pentru femei: „Am aflat de la cineva mai înțelept decît tine că femeile trebuie să fie în comun, și că acest păcat este fără urmări." Cuvintele acestea, pe care i le atribuie Guibert, sunt cele atribuite, cu o sută de ani mai devreme, ereticilor din Orléans. Cînd, descriind în culorile cele mai întunecate veacul acela, de care avea oroare, Guibert de Nogent stabilește o legătură indisolubilă între erezie și depravare, trebuie să credem că bate cîmpii? Rigorile ascetice pe care și le impuneau cîțiva „desăvîrșiți" nu par ele să-i autorizeze pe toți ceilalți, delegînd acestor abstinenți funcția de a-i purifica de păcate, să-și trăiască pasiunile în libertate? Am recunoscut că autorul *Memoriilor* nu forțează prea tare nota cînd le arată pe neveste venind, plecînd de la o căsnicie la alta, în mediul cavalerimii din Laonnais. Să fie el oare mai aservit fantasmelor sale atunci cînd evocă felul în care cavalerii se foloseau de femei? Cum am mai spus, istoricul nu poate măsura puterea dorinței.

Ce putem crede despre dorința feminină? Sybille, doamnă de Coucy, nu și-a stăpînit niciodată poftele. Seniorul gardian al abației Saint-Jean de Laon se lăuda că s-a bucurat de favorurile sale, înainte de prima ei căsătorie[29]. Se povestea pre-

tutindeni că era însărcinată cînd a luat-o de nevastă contele de Namur şi — lucrul merită să fie reţinut — faptul a scandalizat[30]. L-a părăsit pe bărbatul acesta, nesatisfăcută[31]. Bătrînă, obeză, şi-a dat fiica de nevastă unui tînăr care o atrăgea, ca să vină să trăiască în apropierea ei. Din acest ginere, din acest amant ea a făcut aliatul bătrînului ei soţ împotriva ginerelui său. Puterea soţiei era în cazul de faţă excesivă, malefică; ea inversează orînduielile firești, ea dă naştere dezordinii, unui tumult, unei putreziciuni care, pînă la urmă, infectează oraşul Laon şi apoi întreg ţinutul. Puterea aceasta o datora Sybille calităţii sîngelui ei, bogăţiei sale. Pentru Guibert, ea o datora mai ales nurilor ei.

Dacă trebuie să admitem că femeile izbuteau, mizînd pe atracţiile lor, să devină stăpîne peste gospodărie, să nu uităm atîtea victime, pe femeile maltratate, pe cele repudiate. Încredinţîndu-se episcopilor — aceştia, înverşunaţi ai împăcării, le trimiteau înapoi la suferinţele lor. Comunităţile de abstinenţă ofereau un adăpost sigur. Astfel, către hotarul cu Bretagne, cîteva doamne nobile, sătule de căsătorie, au pornit la drum, urmîndu-l pe Robert d'Arbrissel. Mica lor turmă speriată rătăcea printre păduri, greu de deosebit de cetele de eretici. Femeile mergeau alături de tovarăşii stăpînului. Noaptea, bărbaţii se culcau de o parte, femeile de cealaltă, patronul la mijloc, prezidînd la acest exerciţiu de stăpînire de sine, care venea din insulele Britanice: să dormi în vecinătatea femeilor şi să-ţi birui trupul. Nebunie, scandal. Robert a trebuit să renunţe curînd, să întemeieze o instituţie organizată, o mînăstire, Fontevrault, mixtă, dar ale cărei două comunităţi trăiau despărţite de ziduri.

Condiţia femeii? Puterea adevărată a femeii? Întrebare fără putinţă de răspuns. Nu poţi s-o pui, fără a adăuga la datele sociale şi trupeşti — uzuala inferioritate în rang, de naştere, a soţului, puterea pe care o avea asupră-i apetitul sexual — jocul ambiguu al oamenilor Bisericii. Ambiguu pentru că ambiguă era şi poziţia lor. Întîmplarea lui Abelard datează chiar din această vreme. Astăzi, autenticitatea corespondenţei lui cu Heloiza este pusă la îndoială: aceste pretinse scrisori, în

orice caz remaniate, alcătuiesc o predică exemplară, arătînd calea unei conversiuni, a unei asumări progresive. Dar ele ţin şi de atitudinea unei anumite pături a intelectualităţii clericale. Ca şi Sfîntul Ieronim, oamenii aceştia studioşi condamnau căsătoria pentru că te împiedică de la a filozofa. Le rămînea însă gustul pentru femei. Abelard era chinuit, şovăind între prostituate, respingătoare, femeile din burghezie, vrednice de dispreţ, şi doamnele de viţă nobilă, a căror captură te obligă să pierzi o groază de vreme. Alegînd-o pe nepoata canonicului, gazda sa, lesne sedusă în atmosfera de familiaritate a casei, propunînd oficializarea legăturii, ţinînd-o totuşi secretă, fără publicitate, fără binecuvîntare, fără nuntă, a ajuns pînă la urmă silit să aleagă între această stare clandestină şi castrare, corporală sau spirituală. Cîţi Abelarzi printre aceşti bărbaţi, supuşi risipei, cu sufletul împărţit, proclamînd pentru laici obligaţia de a contracta legături indisolubile, pe care însă le invidiau şi, geloşi, visînd să le impună continenţa, la care îi constrîngea propria lor condiţie?

Vedem cum în Franţa de Nord, la cumpăna dintre veacurile al XI-lea şi al XII-lea, se înmulţesc mînăstirile de femei. Aceste adăposturi deveneau tot mai necesare. Controlul strict exercitat de familii asupra nupţialităţii masculine, progresele reformei ecleziastice care le arunca în drum pe cele de care părinţii erau nevoiţi să se despartă duceau la nevoia de a le aduna şi a le închide pe fetele excedentare. Pe de altă parte, femeile rău căsătorite, mai numeroase, nu aveau ele să-şi părăsească lăcaşul conjugal pentru azilule acestea de devoţiune? Prelaţii au simţit primejdia. Revin la femeia aceea, Ermengarde, pe care tatăl ei, Fouque Réchin, i-o cedase lui Guillaume d'Aquitaine. Repudiată, i-a fost destinată contelui de Nantes; a vrut să-l părăsească pentru Fontevrault, cerînd anularea căsătoriei. Episcopii au refuzat. Robert d'Arbrissel a fost silit să i-o restituie soţului ei, ţinîndu-i o predică[32]: trebuie să fie supusă, rămînînd în „ordinul" ei de soţie şi de mamă, să aibă răbdare, să se consoleze, să urmeze o mică regulă pentru folosinţa ei personală, să dea mult de pomană, dar să nu abuzeze de rugăciuni sau de macerări, pentru a-şi păstra trupul în putere. Să

reziste, pînă cînd va fi omorîtă, arsă pe rug, cum fusese, sub pretext de adulter, soţia lui Fouque de Nerra, străbunicul ei. Dar fiica aceasta de principe, pe care episcopii conciliului de la Reims, în 1119, au văzut-o venind, în sfîrşit văduvă, pentru a-l acuza în faţa lor de bigamie pe primul ei soţ, nu se dovedise, înlăuntrul celor două căsnicii succesive ale ei, nesupusă, imposibilă?

Amestecul clericilor în treburile conjugale a aţîţat resentimentele soţilor. Guillaume d'Aquitaine trece drept autorul celor mai vechi poeme occitane. Unii vor chiar să vadă în el pe cel dintîi care a cîntat dragostea curtenească. Cîntecul al X-lea din ediţia Jeanroy le ia în rîs pe femeile care, ataşîndu-se de preoţi şi de călugări, „împing la pagubă dragostea cavalerilor". Ele săvîrşesc astfel un păcat mortal. Ca soţiile care calcă strîmb, trebuie arse pe rug. Urmează metafora tăciunelui, a cărei conotaţie erotică este evidentă. E vorba, desigur, de un cîntec glumeţ, cîntat între bărbaţi. Nu îl consider ca pe un preludiu al acelor întreceri de curtoazie în care, cu o sută de ani mai tîrziu, se vor înfrunta clericul şi cavalerul, ci ca pe expresia cea mai vie a animozităţii maritale împotriva îndrumătorilor de conştiinţă care contestau puterea soţilor şi cultivau frigiditatea feminină. Este singurul ecou direct care a ajuns pînă la noi. În momentul în care mă aflu, la începutul secolului al XII-lea, glasul slujitorilor lui Dumnezeu acoperă totul. L-am auzit pe călugărul Guibert, să-l ascultăm acum pe episcopul Yves.

IX

Yves de Chartres

Scrierea lui Yves de Chartres este mai puţin savuroasă[1]. Totuşi, şi din ea aflăm multe despre căsătoria cavalerilor, pentru că prelatul voia să rectifice o seamă de comportamente pe care le socotea condamnabile. Le descrie. Privirea pe care o petrece asupra lumii este severă, poate la fel de severă ca aceea a abatelui din Nogent. Yves nu era călugăr, dar trăise multă vreme în comunităţi cu o viaţă religioasă conformă unor reguli: coleg cu Sfîntul Anselm la abaţia din Bec, i s-a încredinţat, de către episcopul din Beauvais, în 1078, pe cînd avea deja treizeci şi opt de ani, conducerea mînăstirii model din Saint-Quentin, o fraternitate de clerici care trăiau respectînd regulile, foarte austere, ale Sfîntului Augustin. Această experienţă a făcut din el sprijinitorul ardent al reformei. A dovedit aceasta în situaţia creată de Filip I.

Aceasta a fost pentru el ocazia de a-şi înălţa glasul, de a formula cu limpezime principiile. În primul rînd, că laicii, în frunte cu cei mai puternici, trebuie să se supună autorităţii Bisericii, să accepte ca ea să controleze moravurile lor, şi în special pe cele sexuale. Prin aceasta pot fi ţinuţi în frîu: prin căsătorie. Toate problemele matrimoniale trebuie să fie supuse spre examinare Bisericii şi rezolvate exclusiv de ea. Şi rezolvate prin referire la un ansamblu legislativ uniform. Yves de Chartres a fost canonizat tocmai pentru că a muncit cu stăruinţă la constituirea acestui instrument normativ. S-a dăruit în întregime acestei sarcini în 1093 şi 1096, în perioada cea mai aspră a conflictului dintre regele Filip şi cei care voiau să-l despartă de Bertrade. Munca lui, efectuată întîi pe două colecţii preliminare, s-a încheiat cu *Panormia*, o sinteză clară, riguroasă. Opt secţiuni — în locul celor şaptesprezece

ale *Decretului* lui Bourchard —, împărţite la rîndul lor în subsecţiuni purtînd fiecare cîte un titlu. Se poate măsura aici progresul raţionalităţii în timpul secolului al XI-lea. Mica lume a fruntaşilor Bisericii aştepta instrumentul acesta perfect.

Yves clasa mai judicios textele canonice. Nu căuta să le ascundă discordanţele: ba chiar mai adăuga şi de la el, introducînd extrase din legile romane pe care le dezgropau juriştii pasionaţi de la Bologna. Într-adevăr, intenţia lui era să lase judecătorilor libertatea de a alege dintre texte pe cele care se potriveau unei împrejurări date. „Dacă alţii au scris într-un sens diferit — îi răspunde episcopului de Meaux[2] —, iată cum înţeleg eu lucrurile: un număr de prelaţi, vrînd, cu gînd de îndurare, să vină în calea slăbiciunii unora, au preferat să îndulcească rigoarea canoanelor. Între cele două păreri, eu unul nu găsesc altă deosebire decît aceea dintre justiţie şi mizericordie; acestea, ori de cîte ori, într-o cauză, se găsesc în prezenţă, cad sub aprecierea şi la hotărîrea rectorilor [adică a episcopilor]. Lor le revine grija de a se gîndi la mîntuirea sufletelor şi, luînd în considerare calitatea persoanelor, ţinînd seama de oportunitatea timpurilor şi a locurilor, cînd să apere severitatea canoanelor şi cînd să se folosească de indulgenţa lor." Totuşi, de la Bourchard de Worms încoace, „chibzuinţa" permisă păstorilor Bisericii îşi schimbase natura. Ea nu mai era una de discriminare, care ţine de inteligenţă, ci de moderaţie, care este a inimii. Yves de Chartres pleca însă de la un postulat: dacă este îngăduit să interpretez cu spirit de caritate preceptele de simplă disciplină, nimeni nu are dreptul să şovăie atunci cînd în lege se exprimă voinţa divină. Aşadar, atunci cînd vorbeşte de căsătorie, el se sprijină pe doi stîlpi de neclintit: uniunea conjugală este indisolubilă; ea este, în esenţa ei, de natură spirituală. De aici decurge dubla datorie a prelaţilor: să pună accentul pe angajamentul reciproc al soţilor; să reprime tot ceea ce ţine de pornirile trupului, să condamne fără slăbiciune ceea ce ţine de sînge, de fornicaţie şi de incest. Trierea pe care o operează vizează să pună în plină lumină aceste imperative, să le degajeze din hăţişurile de fapte care le-ar oculta. Episcopul de Chartres n-a alcătuit, ca cel de Worms, un cod penitenţial. El nu lucra pentru confe-

sori, ci pentru nişte oameni exercitînd jurisdicţia a cărei exclusivitate şi-o aroga Biserica. Iată de ce a aşezat chiar în mijlocul colecţiilor sale, trecînd de la canoanele care îi priveau pe clerici la cele care se refereau la persoane laice, două secţiuni majore, cele două axe ale întregii lucrări, una tratînd „despre nuntă şi căsătorie", cealaltă „despre divorţ".

Atenţia celor care au a judeca se află atrasă către patru puncte cardinale. *Întîi* către gesturile şi cuvintele prin care se constituie asocierea conjugală. Yves avea intenţia să ajute la impunerea ritualului, afirmînd prezenţa necesară a preotului la ceremoniile concluzive. El a adunat, aşadar, textele privind publicitatea căsătoriei şi binecuvîntările[3]. Insistînd totuşi, din capul locului, asupra preeminenţei acordului dintre voinţe, deci a logodnei[4]: fata cedată din mîna tatălui ei, mirele care o ia de mînă nu trebuie să fie nici unul, nici celălalt pasivi. Ei se unesc din libera lor voinţă. Prin urmare, trebuie să fi ajuns la vîrsta raţiunii, aceea de şapte ani. Şi se enunţă principiul că nunta este accesorie, că soţii sunt uniţi înainte de unirea trupurilor. Pactul încheiat prin *desponsatio* este indisolubil[5]. Ceea ce duce la *al doilea punct*: scoaterea căsătoriei, atîta cît este cu putinţă, de sub imperiul trupului. Moderaţie în sărbătorile nupţiale, nici un exces de bucurie, nici un fel de dans impudic. Extrase din Sfîntul Augustin aduc aminte de faptul că singurul scop al unirii sexelor este procreaţia[6]. Extrase din Sfîntul Ieronim invită la castitate: „Înlăuntrul căsătoriei a face dragoste cu voluptate şi fără măsură este adulter." Ce este *illicitus concubitus*, ce înseamnă să abuzeze de soţia sa? Să te foloseşti de părţi ale trupului ei care nu sunt destinate procreaţiei[7]. Este însă vădit lucru că desfrîul în perechea conjugală vine de la femeie; ea trebuie deci cu asprime ţinută în frîu. Referinţele la Ambrozie, la Augustin, care o aşază pe femeie sub dominaţia (*dominium*) bărbatului, abundă[8]: „Dacă există discordie între soţ şi soţie, soţul s-o domolească pe soţie, iar soţia, îmblînzită, să se supună bărbatului. Femeia supusă bărbatului înseamnă pacea casei." Şi „dat fiind că Adam a fost dus în ispită de Eva şi nu Eva de Adam, este drept ca bărbatul să-şi asume cîrmuirea femeii"; „bărbatul trebuie să poruncească (*imperare*), femeia să se supună (*obtemperare*)"; „rîn-

duiala firească este ca femeia să-l slujească pe bărbat"; „să fie supusă bărbatului aşa cum bărbatul este supus lui Hristos"; să poarte văl „pentru că ea nu este gloria, nici imaginea lui Dumnezeu". Invers, bărbatul să nu-şi îngrijească prea mult părul. Yves a osîndit într-o predică[9] „modele neruşinate": „Prin rînduiala poruncită de Dumnezeu, bărbatul are întîietate asupra femeii"; nişte plete prea bogate, care i-ar acoperi şi lui chipul, ar fi semnul abdicării sale. Felul de a se îmbrăca, de a-şi trata corpul, trebuie să manifeste privirilor diferenţa fundamentală pe care se întemeiază ordinea socială. Subordonarea femininului faţă de masculin.

Al treilea punct: legea monogamiei. Aici se pune problema concubinajului. Cel mai bun fel de a resorbi acest fel de conjugalitate este de a-l asimila căsătoriei legitime: cînd bărbatul se foloseşte de concubină ca de o soţie, perechea este indisolubilă[10]. Nu mai este îngăduit să te desparţi de o concubină pentru a te căsători. În felul acesta, bărbatul este formal condamnat la căsătorie „după obiceiul danez". Pe de altă parte, un număr mare de texte vin să întărească interdicţia de a te recăsători după divorţ[11]. Din pricini trupeşti (fornicaţie sau incest), divorţul poate fi pronunţat. Însă separaţia nu este atunci decît trupească: legătura spirituală nu este dezlegată. Cartea a VII-a din *Panormia* poartă un titlu semnificativ: „Despre desfacerea uniunii trupeşti din pricina fornicaţiei carnale." Carnea este vrednică de dispreţ: prin urmare, acest obiect, trupul, poate fi pus aici, mutat în altă parte. Totuşi, iar acesta este cel de *al patrulea punct*, numai Biserica are voie să facă acest lucru. Ea poate separa pentru motiv de adulter[12], dar şi din cauza fornicaţiei spirituale, atunci cînd unul dintre soţi îl trădează pe Dumnezeu, cum ar fi atunci cînd aderă la erezie. Totuşi, păstorul nu poate să se hotărască pentru ruptură decît în ultimă instanţă, după ce a făcut tot ce-i stă în putinţă pentru a consolida căsnicia. În timp ce, dacă este vorba de a doua dintre cauzele carnale, incestul, este obligat, în orice caz, să desfacă legătura matrimonială. „Reconcilierea" nu este posibilă: nimeni nu-şi poate schimba sîngele. Într-una dintre colecţiile pregătitoare figurează, în această privinţă, un

text referitor la divorţul dintre Robert cel Pios şi Berthe, un text folosit fără îndoială în cadrul efortului de a-l îndepărta pe Filip I de Bertrade. Mariajul se anulează de la sine din momentul în care se constată consangvinitatea.

Înţelegem că, în anii aceia, prelaţii care luptau împotriva bigamiei — cea a regelui Franţei, cea a ducelui de Aquitania — au pus în prim-plan incestul. Şi totuşi, cum să impună această interdicţie absolută — nemenţionată în *Evanghelie*, nici în întreaga *Scriptură*: *Leviticul* este departe de a fi atît de riguros cu principiul — enunţat de Iisus — al indisolubilităţii? Yves ocoleşte această contradicţie. Întregul său efort doctrinar pune accentul pe respectarea monogamiei. Adunînd textele canonice — cele pe care le întocmise episcopul de Worms —, Yves ajunge să le manipuleze. Cu aceeaşi dezinvoltură, dacă nu mai mare, ca aceea a lui Bourchard. Şterge din cutare decret cele cîteva cuvinte care îl jenează, şi anume pentru că autorizează o nouă căsătorie după divorţ. Autoritatea pe care o cita Bourchard îi îngăduia „bărbatului pe care soţia lui a vrut să-l omoare", şi pe care el este îndreptăţit s-o alunge, „să-şi ia, dacă vrea, altă soţie": reluînd citatul, Yves omite acest ultim membru al frazei[13]. La fel, fiind vorba de exilaţii reţinuţi prea multă vreme departe de casele lor: „Să-şi ia alte soţii dacă nu pot să se reţină", citim în colecţia constituită de episcopul de Worms; această îngăduinţă a dispărut din *Panormia*. Yves se referă la ea într-una dintre scrisorile sale, însă o ciunteşte. În vremea lui, problema era arzătoare. Un număr mare de cavaleri din Franţa de Nord erau plecaţi în depărtate aventuri; ştim de la Orderic Vital că, atunci cînd a fost cucerită Anglia, doamnele părăsite în Normandia ameninţau: „O să ne luăm alt bărbat." Dar acum ce să le spui cruciaţilor care descoperă, la înapoiere, că soţia lor i-a înşelat? Ce trebuie să facă episcopii? Să-i despartă? Arhiepiscopului de Sens, care i-a pus întrebarea, Yves i-a dat răspunsul[14]: cavalerii să accepte împăcarea, considerînd „fragilitatea vasului feminin, indulgenţi faţă de sexul mai slab, şi întrebîndu-se dacă nu cumva păcătuiseră ei înşişi"; sau, dacă nu, să se con-

strîngă la continenţă pînă la moartea soţiei lor, altfel ar fi consideraţi adulteri; şi aici este citat textul lui Augustin, trunchiat.

Am vorbit foarte pe scurt despre instrumentele normative pe care le-a alcătuit sfîntul canonist. Ele au făcut obiectul unor studii savante, foarte accesibile. Cît despre mine, dacă norma mă interesează este pentru ceea ce dezvăluie ea cu privire la comportamentele pe care urmăreşte să le reprime. Prin urmare, mă preocup mai mult de corespondenţa lui Yves de Chartres, completare a culegerilor sale de canoane. Ea arăta utilizatorilor cum să se folosească de ele. Ea arată istoricului felul în care teoria înfruntă practica. Culegerile de scrisori înfloreau în vremea aceea. Erau nişte opere îngrijite, scrise după reguli precise. Unele compuse pentru plăcerea textului, cele mai multe pentru utilitatea lor, pentru a da învăţătură. După 1114, în timp ce din toate părţile se recurgea la competenţa lui, bătrînul prelat a elaborat ceea ce păstrase din scrisorile lui, eliminînd, dar mai ales adăugînd. Voia să alcătuiască o lucrare utilă. A reuşit: cartea a fost larg folosită. A fost copiată mai ales în Vestul Franţei. Dar şi la Laon: în anumite manuscrise, ea îşi găseşte locul la sfîrşitul unor scrieri teoretice referitoare la căsătorie. Într-adevăr, scrierea tratează din belşug despre chestiuni matrimoniale.

Cîteva scrisori — sunt cele de îndrumare adresate unor laici — proslăvesc virtuţile conjugalităţii. Astfel, de pildă, biletul adresat regelui Ludovic al VI-lea[15]. Monarhul era pe punctul de a se însura cu o nepoată a contesei de Flandra, „fată de vîrsta căsătoriei, de origine nobilă, cu bune purtări", aşadar perfect recomandabilă. Regele ezita. Cei din preajma lui îl zoreau să se hotărască o dată. Yves de Chartres îl îndeamnă la rîndul său: societatea umană este alcătuită din trei „condiţii", „cei căsătoriţi, continenţii, cîrmuitorii Bisericii [...] oricine nu va fi găsit în una dintre aceste categorii va fi lipsit de moştenirea veşnică". Omul trebuie să-şi găsească undeva o aşezare a sa: marginalitatea nu mai este admisă. Ludovic este rege. Nu e loc pentru îndoială: are datoria de a procrea: „Dacă n-ar avea urmaş, regatul se va dezbina împotriva lui

însuşi." Trebuie să-şi ia soţie. Evident, soţie legitimă. Să iasă din ambiguitate şi să se statornicească în locul care îi este prescris: în „ordinul vieţii conjugale". Trei motive îl îndeamnă să se grăbească: să nimicească speranţa celor care pîndesc coroana; „să reprime impulsurile ilicite ale trupului"; să închidă gura celor care îl iau în rîs. De ce? Bănuindu-l fie de impotenţă, fie de înclinări homosexuale? Altă scrisoare de aceeaşi inspiraţie, către contele de Troyes. Acesta se gîndea să plece la Ierusalim şi, schimbîndu-şi *ordo*, să se pună în slujba lui Dumnezeu. Să fie cu băgare de seamă, îi spune episcopul: Diavolul se deghizează uneori în înger de lumină: „El îi convinge pe unii să nu-şi facă, faţă de soţiile lor, îndatoririle conjugale; vrea, sub aparenţa castităţii, să-i împingă la dezmăţ ilicit, iar pe soţiile lor să comită adulter." Ai o soţie. N-o poţi părăsi fără consimţămîntul ei. „Dacă, fără consimţămîntul soţiei tale, ai sluji castitatea, chiar dacă ai face-o în numele lui Dumnezeu, tu n-ai sluji legătura conjugală, sacrificiul oferit nu ar fi al tău, ci al celeilalte."

Corespondenţa episcopului de Chartres ne informează mai ales pentru că ea examinează toate cazurile spinoase pe care cîrmuitorii Bisericii ar putea fi în situaţia de a le rezolva. Analizele sunt prezentate ca nişte răspunsuri la anumite consultări. Te poţi întreba uneori dacă dialogul nu e cumva imaginar, dacă anumite eventualităţi n-au fost luate în considerare decît în abstract, pentru ca îndrumarul să fie complet. Ceea ce ne lasă cu o îndoială: ne permit scrisorile să percepem practica reală a căsătoriei în ambianţa aristocraţiei din regiune? Nu cumva, pe alocuri, teoria nu iese din nou la suprafaţă? Nu putem extrage viaţă din situaţii visate. Fără a-i refuza visului o anumită parte, putem considera partea vieţii trăite drept esenţială. Dintre cele treizeci şi una de scrisori pe care le reţin, unsprezece tratează despre conduita soţilor, douăzeci despre cea a celor care dau o femeie în căsătorie. În prima categorie, patru iau în considerare concubinajul, şapte adulterul; într-a doua, opt se ocupă de *desponsatio*, douăsprezece de incest. Clasamentul acesta brut face să apară trei trăsături remarcabile: autoritatea episcopală se preocupă mai puţin de viaţa conjugală cît de formarea perechii; cu prilejul

încheierii pactului, hotărîrile rudeniilor sunt în mod normal preponderente faţă de ale indivizilor şi, mai tranşant, faţă de ale fetelor; în sfîrşit, incestul este obstacolul de netrecut. Să pătrundem mai în adîncul textului.

Episcopii se întreabă[16], i se adresează confratelui lor din Chartres. Ei se poticnesc de noţiunea de pîngărire. Femeia aceasta este deja în patul conjugal. Uneori, este chiar însărcinată. Este oare posibil, aşa cum doreşte bărbatul, ca, prin gesturi şi formule, concubinajul să fie transformat în căsătorie legitimă? Şi soţia aceasta, măritată după toate riturile, care naşte la trei luni după nuntă, trebuie oare, pentru că a greşit, să fie privată de demnitatea matrimonială? În ce constă demnitatea mariajului? Episcopii ezită între texte canonice divergente. Yves îi îndrumează. Trebuie — spune el — să fie luat de fiecare dată în considerare cazul concret, persoanele implicate; mai multă rigoare se impune la adresa celor care ar trebui să fie un exemplu. Totuşi, prima regulă este aceea de a nu-i separa, dacă nu sunt veri sau n-au comis adulter, pe aceşti bărbaţi, pe aceste femei care s-au unit din propria lor dorinţă reciprocă şi care, de asemenea, prin sexul lor, „au devenit un singur trup". „Şi cu atît mai puţin cînd există un fruct, nu al viciului, ci al naturii." Iată deci realitatea socială: frecvenţa raporturilor prenupţiale, şi acele perechi atît de numeroase care s-au legat fără asistenţa riturilor ecleziastice, dar doresc acum ca unirea lor, ca aceea a regilor, ca aceea a principilor, să fie consfinţită de Biserică. Iar faptul că asemenea probleme se puneau episcopilor nu este oare semnul că uzajul binecuvîntării nupţiale se propaga şi că, în aristocraţie, discreditul asupra simplului concubinaj devenea tot mai apăsător? În faţa acestor cazuri, Yves de Chartres cere ca repulsiile să fie depăşite, să se admită *commixtio sexuum* ca nefiind fără valoare, că, fără actul sexual, „drepturile căsătoriei nu sunt pe deplin înfăptuite". Că nu în întregimea sa carnalul este dinspre partea răului. Răspunsurile episcopului de Chartres pun totuşi accentul pe monogamie. De fapt, aici stă îngrijorarea prelaţilor care îi cer sfatul: să-i ţină în frîu pe toţi soţii aceştia, verii

lor, fraţii lor, toţi nerăbdători să-şi ia altă nevastă; să-i aducă în situaţia de a respecta pactul conjugal cu mai multă străşnicie decît atîtea acorduri de pace, de alianţă, rupte la tot prilejul. Numai că, iată, există adulterul, motiv de separare legitimă.

În corespondenţa lui Yves de Chartres, adulterul feminin este singurul despre care se vorbeşte. Singurul, dar la tot pasul. Bărbaţii stau mereu la pîndă. Cavalerul Guillaume a revenit după nouă luni dintr-o expediţie în Anglia; şi-a găsit soţia născînd cu şapte zile înainte de soroc; bănuiala s-a înfiripat, a sporit, s-a fixat asupra unui alt cavaler; nu trebuie, spune Yves de Chartres[17], să ţinem o socoteală atît de strictă: „natura" este iute sau înceată, cum se vede foarte bine, an de an, după momentele diferite în care se coace recolta. Şi acum iată-l pe Jean de Soissons care, întors acasă, strigă că l-a înşelat nevasta: a fost văzută cu amantul ei „stînd de vorbă într-un loc privat". Este nevoie, spune Yves de Chartres[18], de cel puţin trei martori neîndoielnici. Iată, în sfîrşit, nişte moştenitori lezaţi de recăsătorirea unei văduve şi care o acuză: cel pe care îl ia de bărbat este amantul ei. Yves de Chartres le închide gura[19]: „Dacă din teamă sau din prietenie n-au denunţat-o pe femeia păcătoasă cîtă vreme a trăit primul ei soţ", au fost complici la adulter. Apărate de fratele sau de tatăl lor[20], care protejează onoarea, care resping „infamia", cele bănuite se declară gata să dea dovadă „că nu au fost niciodată un singur trup" cu bărbatul despre care se vorbeşte. Ele sunt gata să jure, să înfrunte judecata lui Dumnezeu, să ia în mînă fierul înroşit. Yves, ca toţi bărbaţii, gîndeşte că, prin natură, femeia este înclinată să păcătuiască, să înşele. Dacă, în general, interzice recursul la ordalie, consideră totuşi că în anumite cazuri, cînd acuzaţia este înaintată după toate formele şi cînd nici un martor nu vine s-o contrazică, nu este altă cale decît folosirea fierului înroşit. Dar cea mai mare stăruinţă a lui este în sensul împăcării. Căsătoria nu trebuie desfăcută decît atunci cînd nu se mai poate face nimic, veghind cu grijă ca soţii care au divorţat să nu se recăsătorească[21]. Cuvintele pe care le-au rostit cu prilejul logodnei le leagă sufletele pentru vecie.

Valoarea astfel conferită logodnei (*desponsatio*) este un îndemn ca ea să fie supravegheată de aproape, să fie diriguită, luptînd împotriva relei sale folosinţe. Corespondenţa face să apară trei puncte de discordanţă între modelul pe care Yves de Chartres se străduia să-l perfecţioneze şi practica familiilor, în special cînd e vorba de femei. La început, obiceiul era de a se încheia o înţelegere între familii prea de timpuriu şi de a meni căsătoriei copii prea tineri, chiar mai mici decît „anul raţiunii", pe care nici legea ecleziastică, nici cea laică nu-l fixează, dar despre care fiecare ştie că începe la şapte ani. Se făcea asemenea lucru dintr-un motiv bun, pacea, extinderea „caritătii", adică a bunei înţelegeri între oameni. Dar ce să credem despre legăminte pe care cei nemijlocit interesaţi nu le rosteau, care erau pronunţate de tatăl lor[22]? A doua rea folosinţă era aceea de a rupe cu uşurătate aceste acorduri — ceea ce era o urmare directă a primului obicei: cu cît legămîntul era mai pretimpuriu, cu atît era mai mare primejdia de a vedea că părţile îşi schimbă intenţiile înainte ca nunta să fie posibilă. O atare dezinvoltură ne oferă proba că, în conştiinţa laicilor, ceea ce încheia cu adevărat căsătoria era unirea trupurilor, amestecul sîngelui, sărbătoarea nupţială. Ei nu vedeau, de pildă, ce anume ar fi putut împiedica înlocuirea logodnicei cu una dintre surorile ei: prietenia dintre familii nu avea de suferit. Un vag iz de incest? Dispare dacă înlocuitoarea este aleasă dintr-o altă comunitate de sînge[23]. În sfîrşit, se mai putea întîmpla ca logodna să fie ruptă prin violenţă. Raptul nu dispăruse cu totul. Dar era în considerabil regres: Yves de Chartres nu-l menţionează decît o singură dată.

Un tată a făcut plîngere: fiica lui, deja făgăduită lui Galeran, cavaler al regelui, a fost răpită de nepotul episcopului de Troyes. Nimeni nu se gîndea să conteste competenţa justiţiei bisericeşti: episcopul de Paris a fost pus la curent şi şi-a întrunit curtea. Fata este interogată. De ce se împotriveşte? Eram, spune ea, deja promisă; am fost luată cu forţa; mă zbăteam, plîngeam, mama plîngea alături de mine. La întrebările care i se pun apoi răpitorului — care venise şi el la judecată — acesta nu răspunde nimic; dispare; nu va mai fi văzut

niciodată. Zece martori confirmă atunci afirmaţiile victimei. Este eliberată de îndată „nu zic de căsătorie, ci de concubinaj"[24]. Concubinajul poate fi rupt? Yves pare să se contrazică. De fapt, în cazul acesta, numai trupurile erau în cauză, nu voinţele, iar indisolubilitatea cuplului decurge din acordul voinţelor. Femeia aceasta putea intra în patul unui alt bărbat fără să păcătuiască. Sau, mai exact, bărbaţii din neamul ei puteau s-o folosească pentru a încheia un alt pact. Galeran nu mai voia s-o ia de nevastă. Un alt senior accepta. Numai că se temea să nu fie socotit bigam. Tocmai pentru a-l linişti, Yves i-a scris toate acestea episcopului de Auxerre, de care ţinea acel cavaler.

Pentru episcopul de Chartres, cel care a jurat pactul conjugal a îndeplinit, cum de altfel şi spune, partea esenţială a „sacramentului", a ritului: Iosif n-a fost el soţul Mariei? — şi este pentru întîia oară că se face referinţă la Sfînta familie[25]. În schimb, acela care, prin propriile sale cuvinte, nu s-a angajat, nu este legat. Este cazul fiicelor pentru care tatăl a încheiat acordul şi care pot să-l tăgăduiască[26]. În numele unor asemenea principii, susţinătorii reformei combăteau cele trei obiceiuri despre care am vorbit. Ei atacau astfel frontal una dintre temeliile principale ale societăţii cu succesiune ereditară: dreptul capului de familie de a dispune de femeile casei.

Rămîn scrisorile cele mai numeroase, adică cele privind chestiunea incestului. Yves îi expune doctrina lui Hildebert de Lavardin[27]. De vreme ce „căsătoria a fost consacrată [încetul cu încetul, ideea de sacralitate, de sacrament se conturează tot mai bine] de la originea [ca şi repartiţia bărbaţilor între cele trei funcţiuni, ordinea conjugalităţii este considerată ca fiind stabilită *ab initio*, în afara istoriei] condiţiei umane, ea este o instituţie naturală". Ea nu poate fi desfăcută decît dintr-un singur motiv, prevăzut de „lege" şi de Biserică: fornicaţia. Totuşi, mai tîrziu a fost adăugată o altă cauză de divorţ, „în cursul dezvoltării religiei creştine [aşadar în istorie, în cultură, nu în natură: şi poate nicăieri nu apare mai limpede perplexitatea juristului în faţa contradicţiei dintre exigenţa de monogamie şi interdicţia de consangvinitate]". Această cauză

a fost adăugată pentru că, potrivit doctrinei apostolice, „unirea conjugală trebuie să fie onorabilă şi fără pată, în toate privinţele". Yves se referă la *honestas*, la noţiunea de pîngărire. Mai mult decît atît nu spune. Se dovedeşte neputincios să fie mai convingător, să justifice cu argumente clare, sprijinite pe autorităţi incontestabile, pentru a satisface astfel exigenţa încăpăţînată a preoţilor. Rafinarea instrumentarului intelectual, clasarea minuţioasă a textelor, criticarea lor mai severă nu slujesc la nimic. Ne aflăm în faţa unei stînci de neclintit. Un călugăr de la Saint-Bertin, compilînd, în 1164, o genealogie a conţilor de Flandra, spune pe şleau acest lucru referindu-se la Baudoin VI, excomunicat împreună cu soţia sa, văduvă a uneia dintre rudele lui Baudoin: „Incestul este mai rău decît adulterul[28]."

Şi totuşi, incestul era foarte răspîndit. În conştiinţa cavalerilor, repulsia de a-şi amesteca sîngele cu un sînge de obîrşie întrucîtva apropiată era, pare-se, destul de moderată. Nu cu totul absentă şi, poate, combinată cu frica de a nu zămisli copii monstruoşi, frică de care au profitat reformatorii rigorişti, de pildă Pietro Damiano: autorul *Romanului Tebei* mizează pe această temere atunci cînd, spre 1150, introduce în istoria fraţilor învrăjbiţi pe cea a lui Edip, dispunînd-o ca pe un fundal tragic[29]. Însă în etica laică, aria de interdicţie pare să fie considerabil mai restrînsă. Cînd episcopii îl invitau să-şi sconteze ascendenţa dincolo de al treilea grad pînă la cel de al şaptelea, principii şi cavalerii nu prea înţelegeau de ce — cu atît mai mult cu cît numeroşi ecleziastici neconformişti nu încetau să repete că nu este de demnitatea preoţilor să-şi plece privirea asupra unor relaţii de fapt trupeşti. Cavalerii vedeau în ancheta genealogică, care ducea de fiecare dată la descoperirea unor legături de sînge, mai ales mijlocul cel mai sigur de a desface căsătorii pe care nu le mai voiau.

Fie că iniţiativa venea de la capii de familie doritori, ca de pildă bătrînul rege Filip şi fiul său Ludovic[30], să obţină ca divorţul de o soţie să fie pronunţat în mod solemn în faţa plenului unei curţi de judecată, fie că ea venea de la prelaţi, porniţi sau nu să contracareze cutare proiect de căsătorie pen-

tru că îi jena[31], în ambele cazuri erau întruniţi nişte „jurători", „nobili ieşiţi din aceeaşi stirpe"; ei numărau în public gradele de înrudire şi depuneau jurămînt în faţa justiţiei bisericeşti[32]. Clerici mai deprinşi cu scrisul înregistrau aceste declaraţii. În felul acesta, se înmulţeau pergamentele în care filiaţiile erau consemnate. Ele serveau, o dată sau de mai multe ori. Am vorbit de cele pe care le-a folosit contele Fouque Réchin pentru a se despărţi de nevestele sale. Yves de Chartres avea „la îndemînă" o colecţie de arbori genealogici „care încep cu trunchiul şi merg, din gînd în gînd, pînă la persoanele în cauză". Tabelele erau construite după modelul genealogiilor biblice.

Asemenea proceduri au stimulat memoria ancestrală, care era, şi aşa, destul de vie. Papa Alexandru al II-lea ştia bine lucrul acesta. În 1059, pentru a justifica amplasarea interdicţiei, el dădea asigurarea că, pînă la al şaptelea grad, prietenia, acea *caritas* naturală, există între rude, că nu este nevoie să fie înviorată prin noi alianţe pentru că, pînă la acel grad, filiaţiile pot fi „prelungite şi reţinute de memorie"[33]. Trecînd însă de la oralitate la scriere, amintirea cîştiga în claritate, în soliditate. Aşadar, nenumăratele procese pentru motive de incest au favorizat, la sfîrşitul secolului al XI-lea, întărirea conştiinţei de continuitate ereditară. Efectul lor s-a conjugat cu modificarea structurilor destinate să răstoarne de la orizontal la vertical imaginea pe care, în această regiune, casele aristocratice o aveau despre unitatea lor familială.

Aceste tablouri genealogice, ca de pildă cel pe care Yves de Chartres l-a pus în faţa ochilor regelui Angliei, pentru a evita „majestăţii regale să autorizeze ceea ce trebuie să pedepsească"[34], adică mariajele consangvine, fac evident faptul că asemenea uniuni erau frecvente în generaţiile anterioare, că prelaţii erau mult mai puţin exigenţi şi că unii dintre ei au devenit severi abia după 1075, antrenaţi de marele avînt al mişcării reformatoare. Aceleaşi tabele genealogice dovedesc şi că mari seniori nu refuzau să ia de soţii fiice pe care Henric, regele Angliei, le concepuse în afara unei căsătorii legitime. Dimpotrivă, şi le disputau[35]. Este, după opinia mea, dovada că

la sfîrşitul secolului al XI-lea, în Normandia, nu exista, în aristocraţia cea mai înaltă, în ciuda asprelor dojeni ale clerului reformator, nici o reticenţă în privinţa căsătoriilor de al doilea rang, în maniera daneză, nici în privinţa rodului lor. Fiecare ştia că fetele zămislite în aceste uniuni inferioare nu puteau avea pretenţii la moştenire, însă purtau sîngele tatălui lor: sîngele regesc făcea valoarea acestor fete. Putem să ne îndoim că o astfel de atitudine a fost proprie ţării normande. Însuşi Ludovic al VI-lea al Franţei se pregătea să ia de nevastă o bastardă a marchizului Boniface. Pactul era deja încheiat: Yves de Chartres l-a determinat să-l rupă, din respect pentru *majestas*[36]: un rege nu se putea coborî pînă la a se uni, împotriva „onestităţii", cu o fată „infamă", pentru că era de naştere ilegitimă. Celor care voiau să aducă societatea creştină la ceea ce credeau ei că este bine, le stăteau împotrivă nişte practici urmate în bună pace de secole. Ele formau ca un stăvilar de neclintit. Predicînd, recurgînd la rituri de excludere, preoţii rigorişti au reuşit, încetul cu încetul, să-l demoleze. Dar lungă le-a fost cazna pentru a face ca atît concubinajul, cît şi condiţia de bastard să fie considerate „neoneste", adică impure. Cît despre obiceiul de a te însura cu vara ta, el rezista cu şi mai multă îndărătnicie. Pentru că, pe de o parte, uniunile reputate incestuoase serveau adesea gloriei familiei ereditare, pe de alta, destule incesturi se produceau întîmplător în marile case aristocrate din cauza promiscuităţii familiale. *Decretul* lui Bourchard de Worms atesta înflorirea sexualităţii domestice. Ea îl preocupa încă pe Yves de Chartres. Trei dintre scrisorile sale stau bună dovadă.

Un bărbat se acuza. Înainte de căsătoria legitimă, avusese legături cu sora soţiei sale. Ce era de făcut? Şase „jurători" erau gata să confirme jurămîntul lui. Despărţită, femeia îşi va păstra dota, „preţ — zice Yves — al fecioriei sale"[37]. O soţie pretindea că a intrat în aşternutul vărului soţului (nu vorbea ea însăşi, bărbatul, vărul, ridica această problemă). Răspuns: ar trebui ca şi alţii să jure împreună cu el; cît despre femeie, ea se va putea purifica de învinuire prin simplul ei jurămînt[38]. În sfîrşit, un bărbat, înainte de căsătorie, mărturiseşte că a

pîngărit-o pe mama logodnicei sale cu o „ejaculare exterioară". Un caz identic a fost dezbătut în faţa papei Urban, care a refuzat divorţul: într-adevăr, o *disjonctio* a unei căsătorii „rău începute sau violate" nu poate fi pronunţată în absenţa oricărei legături trupeşti; or, şi aici Yves aduce o precizare interesantă, „prin amestecarea trupurilor, prin *commixtio carnis*, soţii devin un singur trup prin amestecarea spermelor"[39]. Să reţinem evidenţa unei largi libertăţi sexuale în interiorul familiilor. Foarte comună: cine voia să obţină separarea legală de soţia sa putea evoca înaintea preoţilor astfel de păcate; era sigur că va găsi martori gata să-i confirme spusele: cine, în aceste locuinţe fără pereţi despărţitori, nu zărise sau nu i se păruse că zăreşte lăudabila prietenie de familie alunecînd spre îmbrăţişări mai puţin caste?

Interesul acestui document mai stă şi în faptul că, străpungînd ceţurile, ni-i arată pe cei mai luminaţi oameni ai Bisericii constrînşi să devină mai puţin inflexibili. Yves este intransigent în problema indisolubilităţii. Un canonic din Paris s-a însurat: să renunţe la pretendenţi, să coboare într-un *ordo* inferior, al celor căsătoriţi, şi căsătorit să rămînă: ce-a unit Dumnezeu nu trebuie desfăcut[40]. Vine totuşi un moment cînd şovăie. I se vorbeşte de un soţ care descoperă că soţia lui este de condiţie servilă. Ar fi un bun motiv de repudiere: sîngele „nobiliar" nu se cade să fie amestecat cu cel al „iobagilor"; de altfel, cei care au cedat fata au minţit. Yves este neînduplecat[41]: este îngăduit să autorizezi să fie întreruptă „lucrarea nunţii", să fie despărţite trupurile, dar nu şi să aboleşti „sfinţirea căsătoriei". I se răspunde: n-a admis chiar el ca bărbaţii liberi să repudieze o soţie care nu este? Yves răspunde, strîmtorat[42]. Ceea ce am desfăcut eu — spune — nu era o căsătorie, ci un concubinaj nelegiuit. Citează, în sprijin, un decret al papei Leon; afirma cu precădere că pactul care face o căsătorie legitimă, indisolubilă, trebuie să fie contractat cu bună-credinţă. Dacă e vreo înşelăciune la mijloc, Dumnezeu n-a putut să lege nimic: oamenii sunt cei care au legat greşit; mai puţin strîns legată, există dreptul de a desface căsătoria. Eminentul canonist se zbate. Motivele pe care le dă nu sunt dintre

cele mai bune. Cum ar putea el să atace armăturile ordinii sociale, să atace o ierarhie de „ordine", de ranguri, de clase, împotriva principiului pe care l-a enunţat chiar el cînd a dispus ca preotul căsătorit să fie degradat, să fie coborît din planul legii divine în acela al legii omeneşti? Legea omenească prescrie conjugalitatea. Dar, potrivit acestei legi „naturale" — cum a scris însuşi Yves[43] —, nu există nici oameni liberi, nici iobagi. Şi atunci? Între cele două „condiţii" ale societăţii laice se înalţa o barieră. Fusese înălţată de Dumnezeu însuşi. Teoria căsătoriei legitime nu putea să contrarieze o altă teorie, capitală, aceea a inegalităţii providenţiale.

Yves ezită, bîjbîie. Dar acest caz dificil îl determină să-şi prelungească reflexia asupra spiritualităţii legăturii conjugale. Nu împreunarea sexuală — reia el — este temelia căsătoriei, ci angajamentul voinţelor, credinţa, buna-credinţă. Între soţi care îşi dau seama că au fost înşelaţi, că sîngele unuia poate să-l înjosească pe al celuilalt, că unul îl reduce pe celălalt la condiţia servilă prin concubinaj, nu poate exista o adevărată *dilectio*, ci numai resentimente şi ură. Dacă „principiul iubirii" nu este respectat, perechea nu mai poate reprezenta unirea dintre Hristos şi Biserica lui, el nu poate fi „sacramentul", semnul acestei taine. Elaborarea unui drept, pas cu pas, în funcţie de cazuri, pregătea, după cum se vede, construirea unei teologii, ea însăşi în strînsă dependenţă de construirea progresivă a unei liturghii.

În jurul anului 1100, în rangurile de sus ale Bisericii, a cărei epurare se accelerează, unii clerici, ca Yves de Chartres, se străduiau să perfecţioneze instrumentul juridic care, desemnînd perechile destinate să fie, în numele lui Dumnezeu, legate sau dezlegate, supunînd controlului Bisericii moravurile matrimoniale, să asigure prin aceasta dominaţia spiritualului asupra temporalului. Aceiaşi prelaţi şi alţii lucrau la consolidarea sistemului ideologic care să îndreptăţească această dominaţie. Acest sistem este o teologie a căsătoriei. În preajma catedralelor, la Laon, la Chartres, la Paris, meditaţia se concentra, încetul cu încetul, asupra tainei întrupării. Între-

bările pe care prelaţii legislatori şi le puneau în privinţa căsătoriei se întîlnesc astfel cu două întrebări pe care şi le puneau magiştrii atunci cînd comentau *Scriptura*. Cea a maternităţii şi a virginităţii Mariei. Cea a raportului dintre Hristos şi Biserica sa.

Prima întrebare devenea tot mai imperioasă în aceşti ani, vreme în care se amplifica devoţiunea faţă de Fecioara mamă, o mişcare care, aşa cum ne arată cazul lui Guibert de Nogent, nu era fără legătură cu vigoarea crescîndă a constrîngerilor sexuale impuse preoţilor, constrîngeri care exaltau virginitatea, şi cu consolidarea structurilor succesiunii ereditare, care exaltau maternitatea. Maria înfăţişează imaginea unei femei care, unită printr-o căsătorie adevărată şi aducînd pe lume un fiu, scapă totuşi de pîngărire. Este modelul bunei soţii. Magiştrii care elaborau modelul conjugalităţii virtuoase se refereau atît la cuvintele lui Iisus, cît şi la povestirile anecdotice, canonice sau apocrife, care se întreţes, numeroase, în jurul persoanei fiului lui Dumnezeu.

Reflexul neliniştii eshatologice făcea mai actuală şi a doua întrebare. Cîtă vreme durează lumea aceasta — al cărei sfîrşit nu mai era socotit iminent —, Iisus este prezent prin cei care îi propovăduiesc cuvîntul. Cum trebuie oare să ne reprezentăm comunitatea (*societas*) stabilită între cel care acum se află aşezat la dreapta Tatălui şi toţi fraţii săi omeneşti care rup pîinea în amintirea lui, între el şi cei, mult mai numeroşi, care mănîncă pîinea aceasta şi se bîlbîie. Relaţia inefabilă dintre om şi Dumnezeu nu poate fi decît prin analogie, pornind de la experienţa omenească a altor raporturi, şi acestea de adînc respect, cum ar fi acela dintre vasal şi seniorul lui, sau acela, mai lămuritor şi cu o putere metaforică mai mare, dintre soţie şi omul care, stăpîn fiindu-i, o îndreaptă pe calea cea bună şi o iubeşte.

Acest tip de reflexii ducea la precizarea noţiunii de sacrament. Oamenii învăţaţi întruniţi în jurul catedralelor se străduiau să formeze clerici. Aceştia răspîndeau Cuvîntul, precum şi Harul. Prin mijlocirea lor, în chip necesar, coboară din cer şi se răspîndeşte printre oameni această binefacere impal-

pabilă. Magiştrii găseau cuvîntul *sacramentum* în cărţile cu care renaşterea carolingiană umpluse bibliotecile episcopale. Sfîntul Augustin vorbeşte despre „sacramentul căsătoriei" şi aşază „sacramentul" printre cele trei valori care constituie binele căsătoriei. „Ceea ce este mare în Hristos şi în Biserică — scrie el — este mic în fiecare soţ şi soţie, şi este sacramentul unei uniri inseparabile." La drept vorbind, vag în latina Părinţilor Bisericii, sensul cuvîntului devenise şi mai confuz în gîndirea sălbăticită a Evului Mediu timpuriu. Termenul, în vorbirea comună, desemna în primul rînd pur şi simplu jurămîntul, faptul de a te angaja că vei face ceva luîndu-l drept martor pe Dumnezeu, atingînd un obiect sfinţit, o cruce, moaşte: în această accepţiune, cuvîntul se situa în chip firesc în cîmpul verbal al riturilor matrimoniale. Într-un sens şi mai general, el se mai aplica şi la toate formulele, la toate gesturile la care se recurgea la tot pasul pentru a binecuvînta un număr de obiecte: dacă inelul sau patul nupţial erau binecuvîntate, cuvîntul, încărcat cu această semnificaţie foarte vagă, venea pe buze. În sfîrşit, prin *sacramentum* învăţaţii înţelegeau semn, simbol. Pentru a-l fi redus la acest singur sens cînd era vorba de *Scriptură*, Béranger, magistru al şcolii din Tours, fusese taxat de erezie pe la mijlocul secolului al XI-lea. Tocmai ampla controversă pe care aceste propoziţii o suscitau a declanşat, în echipele de intelectuali, travaliul de rafinare semantică. El a continuat, activ. Pe cînd Yves de Chartres reunea colecţiile canonice, noţiunea de sacrament rămînea totuşi încă şovăielnică: era ea oare mai strîns legată de căsătorie decît, de exemplu, de jurămîntul de vasalitate? Sentimentul stăruitor că mariajul este o relaţie trupească şi, ca atare, inevitabil culpabilă reţinea de la situarea lui alături de botez şi de euharistie.

Reticenţa aceasta a început însă, încetul cu încetul, să-şi piardă din putere, pe măsură ce se răspîndea obiceiul de a transfera, înaintea porţii unei biserici, în prezenţa unui preot, riturile de cuvinte, de suflu, spirituale şi nu carnale, prin care se încheia legămîntul conjugal şi totodată pe măsură ce se consolida armătura juridică. Începînd cu sfîrşitul secolului

al XI-lea, texte venite din Italia au fost introduse în culegerile canonice: precepte ale Sfîntului Ambrozie privitoare la *sponsalia*, precepte de drept roman privitoare la consimţămînt. Pe aceste texte s-a sprijinit Yves de Chartres pentru a distinge net *promisiunea de căsătorie*, „credinţa înţelegerii", formulă care nu putea fi pronunţată decît de cei care dădeau fata în căsătorie, de *căsătoria propriu-zisă*, legată prin consimţămîntul exprimat solemn de fiecare dintre cei care se uneau astfel, şi în special de mireasă. În şcoala din Laon, comentatorii *Scripturii* formulau distincţia dintre angajamentul preliminar şi angajamentul definitiv, *consensus de futuro*, *consensus de presenti*. Tocmai în acest moment, unul dintre interlocutorii privilegiaţi ai lui Yves de Chartres, Hildebert de Lavardin, cuteza să situeze căsătoria printre „sacramente", şi anume într-o poziţie eminentă: „În cetatea lui Dumnezeu — spunea el — trei sacramente le-au precedat pe celelalte prin timpul instituirii lor şi sunt cele mai importante pentru mîntuirea fiilor lui Dumnezeu [mijeşte aici sensul cel nou: *sacramentum* ar putea să nu mai însemne doar semn, ci cale, vehicul al graţiei eficiente]: botezul, euharistia şi cununia. Dintre acestea trei, cel dintîi [adică cel mai vechi] este sacramentul căsătoriei." Prin urmare — şi aici voia să ajungă Hildebert —, căsătoria ţine de legile ecleziastice şi de jurisdicţia prelaţilor, în ciuda carnalităţii care pîngăreşte.

De-a lungul deceniilor care au urmat după moartea lui Yves de Chartres, între 1120 şi 1150, în izbucnirea de fertilitate care a dus în aceste regiuni la reconstruirea catedralei de la Saint-Denis, la sculptarea timpanului de la Chartres, elaborarea doctrinară s-a precipitat. Luînd cuvîntul *sacramentum* în sensul lui cel mai clar, sprijinindu-se pe noţiunea de „semn", cercetătorii au aprofundat semnificaţia simbolică a unirii conjugale. Ei au plecat de la metafora: Biserica este soţia lui Hristos. Între unul şi cealaltă se stabileşte o legătură de caritate. Sau, mai degrabă, fluxul dătător de viaţă care emană de la *sponsus* o înalţă pe *sponsa* către lumină. Nu este vorba despre *amor*, care vine din trup, ci de *dilectio*, o solicitudine dezincarnată, condescendentă, operînd înlăuntrul ie-

rarhiei necesare, temelie a întregii ordini terestre, care aşază masculinul deasupra femininului. Puţin după 1124, Hildebert de Lavardin, un bun retor, însă puţin pierdut în ocolişurile unei dialectici şovăielnice, s-a străduit să definească ce anume este, în cadrul pactului matrimonial, angajamentul reciproc[44]. Potrivit lui Matei şi lui Pavel, soţul şi soţia trebuie să rămînă legaţi pînă la moarte. De ce? Pentru că Iisus şi Biserica „nu mor nici unul, nici cealaltă"; între ei, fluxul şi refluxul de *caritas* nu se pot întrerupe. Cum să-ţi imaginezi ruptă căsătoria aceasta „foarte sfîntă şi foarte spirituală"? Acesta constituie semnificantul (*designat*) stabilităţii căsătoriei trupeşti. Prin urmare, „statornicia în căsătorie este cea care constituie sacramentul, pentru că ea este semnul [echivalentul simbolic] realităţii sacre", proiecţia invizibilului în vizibil. Dacă nu se rupe, dacă se arată în stare să menţină pînă la moarte dragostea, căsătoria omenească este ea însăşi un sacrament; loc care îi revine după botez şi euharistie, alături de celelalte sfinţenii instituite de Mîntuitor. Gérard de Cambrai, exact cu un secol mai devreme, înfruntîndu-i pe eretici, ar fi considerat asemenea gînduri ca fiind necugetate, chiar nelegiuite.

Acest pas o dată făcut, mai rămînea încă unul. Să admitem că mariajul este semn al sacrului. Dar, aşa fiind, este oare el şi vehicul al graţiei, apt să contribuie la „mîntuirea fiilor lui Dumnezeu"? În mînăstirea Saint-Victor, de la porţile Parisului, canonicul titular Hugues s-a străduit să rezolve problema. În tratatul său *Despre sacramentele credinţei creştine,* el examinează toate felurile în care clericii sunt datori să acţioneze asupra societăţii. Titlul este semnificativ. Sacramentele, mai mult decît semnele, sunt mijloacele acestei intervenţii mediatoare. În cartea II, 11, 2, Hugues de Saint-Victor tratează despre căsătorie ca despre un medicament pe care slujitorii lui Dumnezeu au datoria să-l administreze laicilor pentru a-i vindeca. Căsătoria este deci purtătoarea unei „virtuţi", a unei puteri mîntuitoare. Însă, pentru a-şi face această datorie, omul bisericii trebuie să fie degajat de sexualitate. Hugues este şi el un partizan al ascetismului. El urmăreşte să spiritualizeze integral căsătoria. Ca atare, el sporeşte, mai energic decît o

făcuse Yves de Chartres, alt ascet, valoarea angajamentului reciproc rostit cu prilejul logodnei[45]: „Cînd bărbatul declară: te primesc să fii a mea, astfel ca tu să fii soţia mea, iar eu soţul tău, şi cînd femeia face aceeaşi declaraţie [...], atunci cînd spun şi fac acest lucru potrivit obiceiului existent [învelişul ritual nu are mare importanţă] şi cei doi fac în aceşti termeni legămînt, din momentul acesta vreau să spun că sunt căsătoriţi." Fie că au procedat aşa în faţa unor martori (şi e important să fie aşa), fie că „s-a întîmplat s-o facă singuri, feriţi de priviri, în taină şi fără martori prezenţi care să poată da mărturie, ceea ce nu trebuie să facă totuşi în amîndouă cazurile, ei sunt temeinic căsătoriţi". Mare era o asemenea îndrăzneală. Ea răspundea sfidării eretice, ea îl înfrunta pe Henri de Lausanne pe terenul său, însă îi elibera pe indivizi de autoritatea rudelor. Nu ţinea seamă nici de interesul descendenţei ereditare, nici de tratativele prealabile, de chestiunile de zestre, de bani, de inel. Despuiere. Riturile nu au importanţă. Redusă la acest schimb de consimţăminte, căsătoria era total desocializată. Ea îşi pierdea funcţia ei fundamentală, care este aceea de a introduce oficial, printre celelalte, încă o pereche procreatoare. Şi e uşor să ne închipuim cît de mare a fost reticenţa, rezistenţa tradiţiilor, defensiva societăţii laice. Mai rău: Hugues de Saint-Victor considera că e posibil — ilicit, dar posibil — ca o pereche să devină soţ şi soţie în ochii lui Dumnezeu fără binecuvîntare, fără mijlocirea preoţilor, aşadar fără control, fără a se supune interogatoriului: Sunt cumva rude? De ce grad? Propunerea aceasta a putut să pară că reneagă tot efortul de pînă atunci de a prinde strîns în riturile Bisericii procedurile de încheiere a pactului matrimonial. Sacrificiul era enorm. El era însă necesar pentru a ajunge la acest rezultat esenţial: ca nunta să nu mai conteze, ca sexul să nu mai conteze, ca în esenţa sa, în ceea ce constituie valoarea ei vindecătoare, care îi permite, asemenea botezului, să spele păcatul, căsătoria să fie dezincarnată. Gîndirea lui Hugues de Saint-Victor se aventura în direcţia spiritualismului radical.

Cercetările lui Francesco Chiovaro mă duc la o altă lucrare a lui Hugues, un tratat *Despre fecioria Mariei*[46], datînd de

prin 1140. Autorul meditează asupra tainei: cum s-a putut ca mama lui Dumnezeu să fie „o soție adevărată", rămînînd totuși fecioară? Și, plecînd de aici, pune această problemă, concretă, terestră — de vreme ce este vorba cu adevărat de o întîmplare trăită și mai ales exemplară, angajamentul matrimonial, prin ceea ce implică el ca supunere față de celălalt în îndeplinirea datoriei conjugale, este sau nu conciliabil cu intenția de virginitate? Asociere legitimă, stabilită prin acord reciproc, căsătoria îi constrînge pe contractanți la obligații reciproce. Hugues, de aceeași părere cu Hildebert de Lavardin, consideră esențial în consimțămîntul reciproc făgăduința de a nu desface legătura pînă la moarte. Totuși, el recunoaște, la un nivel inferior, o altă consecință a adeziunii, aceea „de a cere și de a accepta reciproc legătura trupească". Acest angajament, distinct de cel dintîi întocmai cum trupul e distinct de suflet, prin urmare în poziție subalternă, este pentru el „însoțitorul (*comes*) și nu creatorul (*effector*) căsătoriei". Rolul său este funcțional (*officium*), derivat. Nu el este cel care face eficient legămîntul. Intervine încă o dată, în manieră decisivă, conceptul de ierarhie, subordonînd carnalul spiritualului, care este cheia de boltă a întregii ideologii „gregoriene". „Dacă această funcțiune încetează, nu putem considera că încetează adevărul sau validitatea căsătoriei, ci, dimpotrivă, că unirea prin căsătorie este cu atît mai adevărată și cu atît mai sfîntă, cu cît se întemeiază numai pe legătura de dragoste (*caritas*) și nu pe jindul trupului, pe ardoarea dorinței." Hugues trecea apoi la comentariul *Genezei*. „Bărbatul își va părăsi tatăl și mama..." Soțul trebuie să regăsească în femeia lui ceea ce a părăsit de dragul ei. Iar ceea ce îl lega de părinții săi nu era, în chipul cel mai vădit, uniunea sexelor, ci „afecțiunea inimii și legătura iubirii asociative". „În felul acesta — spune Hugues —, trebuie să ne reprezentăm sacramentul conjugal, care este în spirit" — cum spirituală este dragostea mamei pentru fiul ei. Îl descoperim pe acest canonic foarte pur, în chip irezistibil atras, ca și călugărul Guibert de Nogent, de mama lui și, prin aceasta, de Sfînta Fecioară. Așadar, cînd este spus: bărbatul „se va lega de soția lui [...] acesta este sacramentul [semnul] acelei invizibile asociații care se leagă în spirit între Dumne-

zeu şi suflet". Comentariul se izbeşte acum de sfîrşitul versetului: „Vor fi doi într-un singur trup", de obstacolul pe care nimeni nu-l poate ocoli, trupul. Cuvintele lui sunt: „sacramentul [semnul] participării nevăzute care se încheie în trup [adică în lumea terestră] între Hristos şi Biserică. Al doilea [al doilea element al metaforei] este mare, dar cel mai mare este cel dintîi: ei vor fi doi într-o singură inimă, într-o singură dragoste întru Dumnezeu şi întru suflet." Legătura trupească se afla, în felul acesta, respinsă într-o poziţie accesorie. Ea poate fi întreruptă fără ca prin asta pactul să se dezlege. Ar fi bine dacă soţii ar lua pildă de la Iosif. Hugues de Saint-Victor s-a retras din lume. El îşi asumă ceea ce îl învăţa viaţa[46] Sfîntului Simon de Crépy, istoria împăratului Henric pe care foarte curînd papa îl va canoniza. Indiferent la soarta continuităţii ereditare a familiilor, la soarta speciei umane, el îşi uneşte glasul cu toate celelalte, eretice sau nu, care fac cu încăpăţînare apel la virginitatea conjugală.

Prelaţii atenţi să făptuiască ceva pozitiv printre oameni, şi îndeosebi în casele aristocraţiei, s-au reţinut cu prudenţă să meargă atît de departe. Cu zece ani mai tîrziu, Pierre Lombard, la Paris, a formulat o definiţie a sacramentului care a fost acceptată ca definitivă: „Sacramentul este semnul sensibil şi eficient al graţiei" [la ideea de semn, implicînd, în privinţa căsătoriei, ca ea să fie indisolubilă, se adaugă ideea de transfer real al binefacerii], el pleca de la distincţia pe care se întemeiase Hugues. Există — spune el[47] — între soţi o dublă unire „potrivit consimţămîntului sufletelor şi potrivit amestecului trupurilor"; Biserica este unită cu Hristos în acelaşi fel, prin voinţă şi prin „natură": Biserica vrînd ceea ce vrea el, Hristos asumîndu-şi natura umană. „Soţia îi este dată soţului, în sens spiritual şi în sens corporal, adică prin dragoste (*caritas*) şi conformitate de natură. Consimţămîntul, *desponsatio,* este, prin urmare, simbolul uniunii spirituale dintre Biserică şi Hristos; nunta, amestecul sexelor, e simbolul unirii lor trupeşti." Aşadar, căsătoria care rămîne neconsumată nu este mai puţin sfîntă. Ea este din capul locului „perfectă". *Consensus de presenti*, angajamentul personal al soţului faţă de soţie „ajunge el singur să contracteze căsătoria". Restul

este doar un adaos (*pertinencia*): intervenţia părinţilor care cedează, dar şi cea a preotului care binecuvîntează; nici una, nici cealaltă nu sporesc forţa sacramentului, ele se mărginesc să-l facă mai „onest". Totuşi — şi acest punct este capital —, sexualitatea îşi păstrează rolul, locul ei esenţial, şi în special în sînul acestui corp care formează societatea umană, dat fiind că ea, şi ea singură, poartă semnificaţia celuilalt aspect al legăturii misterioase dintre divin şi uman, „a ceea ce, prin întrupare, îi uneşte mădularele cu capul, cu căpetenia..." Trupul, nunta se află prin aceasta sustrase reprobării. Totuşi, pentru că a mers pînă aici, Pierre Lombard se reţine să afirme că mariajul transmite graţia. Virtutea sa, conferită în deplinătatea ei încă din momentul *desponsationis*, eficienţa ei este de ordin negativ: căsătoria apără de rău. Căsătoria este, desigur, un sacrament, însă ea nu este, deopotrivă cu sacramentul hirotonisirii, un izvor dătător de viaţă. Acţiunea lui este profilactică. Ceea ce l-a dus în situaţia de a rămîne cumva însingurat, constrîns să rămînă impregnat, cînd a venit, chiar atunci, momentul să fie inclus printre cele şapte sacramente (taine) ale Bisericii, de resturile unei nelinişti şi ale unei repulsii, amîndouă în legătură cu ceea ce se petrece, noaptea, în patul conjugal.

Singurul dintre cele şapte sacramente sau taine (botezul, confirmarea, euharistia, pocăinţa, maslul, hirotonisirea, căsătoria), care n-a fost instituit de Iisus, ci doar „restaurat de el", căsătoria, exista în Paradis înaintea păcatului originar. Dar chiar acest păcat a precipitat-o în corupţie şi, oricît am purifica-o şi am înălţa-o, ceva îi rămîne din această cădere, şi anume ceva care o ameninţă să cadă din nou în păcat. La locul de unire dintre spiritual şi carnal, taina nunţii este totodată acela dintre cele şapte sacramente care manifestă semnul cel mai vădit al misterului întrupării — pe muchie de cuţit, în poziţie mediană, primejdioasă. Important este faptul că a ajuns, în mijlocul secolului al XII-lea, să fie sacralizată fără a fi destrupată. În acest moment, în cazul căsătoriei, conflictul între două modele, cel bisericesc şi cel mirean, şi-a pierdut într-adevăr şi în chip hotărît asprimea de pînă atunci.

SECOLUL AL XII-LEA

X

În casa regală

Pentru a situa frontul acestui conflict, pentru a întrevedea înaintările şi regresele sale în cursul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XII-lea, procedeul cel mai simplu este de a reveni mai întîi la cea mai înaltă familie aristocratică ereditară, cea a regelui Franţei. Percepem în acest mediu, mai bine decît pretutindeni în altă parte, prin desfăşurarea a trei situaţii matrimoniale, acordurile şi dezacordurile între morala războinicilor şi cea a preoţilor.

În 1152, Ludovic al VII-lea s-a despărţit de soţia sa Aliénor. Ea a plecat împreună cu moştenirea ei, ducatul de Aquitania, pe care noul ei soţ, Henric Plantagenet, l-a luat în stăpînire. Datorită consecinţelor sale politice, acest eveniment familial a fost examinat foarte îndeaproape de istoricii din secolul al XIX-lea şi al XX-lea. Însă, chiar în vremea aceea, divorţul a stîrnit mare tulburare. S-a vorbit despre el. S-a scris mult şi îndelung. Ne-a rămas un maldăr de mărturii pe care e fructuos să le recitim. Una dintre mărturii expune versiunea faptelor dorită la Curtea Franţei. În 1171, poate chiar înainte, un călugăr de la Saint-Germain-des-Prés a scris un elogiu al „preaslăvitului rege"[1]. Prilejul acestui panegiric a fost, poate, naşterea, în 1165, a lui Filip, moştenitorul de parte bărbătească pe care Dumnezeu i-l dăruia, în sfîrşit, drept răsplată, lui Ludovic. Binefacere însemnată: ea îi cruţa pe francezi — aşa spune chiar autorul — de a vedea regatul, cum fusese atîta vreme acela al Angliei, disputat între pretendenţi; e limpede; Atotputernicul preferă Franţa; de la primele ei expresii, istoria care se scrie la Paris, în preajma tronului, este

şovină; trebuie să nu uităm faptul atunci cînd încercăm să descîlcim intriga pornind de la acest text.

Cînd a devenit tată, suveranul era la a treia lui soţie. Prima i-a fost încredinţată în 1137. El avea şaisprezece ani, ea între treisprezece şi cincisprezece. Aliénor nu avea nici un frate, tatăl ei tocmai murise. Moştenea. Prin căsătoria ei, Ludovic a devenit căpetenia Casei de Aquitania; a căsătorit-o chiar el pe sora soţiei sale; pentru a strînge legătura dintre cele două familii, el a dat-o, în ciuda unor obstacole de înrudire, lui Raoul de Vermandois, văr primar al tatălui său. Aliénor a zăbovit pînă să nască. A născut o fată în 1145, încă una în 1149. Perechea se întorcea din Ţara Sfîntă. Istoricul oficial nu spune nimic despre ce s-a petrecut între cei doi soţi în timpul călătoriei.

El tratează despre divorţ în capitolul XV. Dacă e să-i dăm crezare, „oameni apropiaţi şi veri ai regelui au venit la el şi, reuniţi, i-au spus că există o legătură de consangvinitate între el şi soţia sa Aliénor, făgăduind că vor confirma acest lucru prin jurămînt". În fapt, soţii erau rude de al patrulea şi al cincilea grad. După aproape treizeci de ani, rudele ar fi descoperit, brusc, incestul. „Surprins", regele n-a putut suporta să trăiască mai departe în incest. El s-a adresat episcopilor, cel de Paris, în a cărui dioceză era, şi celui de Sens, cu rang mitropolitan. La Beaugency, în martie 1152, s-au întrunit: cei patru arhiepiscopi a căror autoritate se întindea peste patrimoniul soţului şi al soţiei, mulţi dintre episcopii sufraganţi, precum şi „mari nobili şi baroni ai regatului Franţei". Această adunare mixtă a constatat consangvinitatea în prezenţa celor doi soţi. Cum se şi cuvenea, divorţul a fost „celebrat".

În acest punct, *Istoria* o arată pe Aliénor zorindu-se către o nouă căsătorie. „În toată graba", ea s-a dus în Aquitaine; „fără zăbavă" ea s-a măritat cu Henric, duce de Normandia. De fapt, ea a scăpat întîi de contele de Blois, care o pîndea, apoi de Geoffroi Plantagenet, frate cu Henric. Henric este cel care a cîştigat-o şi a aşezat-o, în luna mai, în patul său; în iulie, Ludovic al VII-lea îl ataca, ajutat de Geoffroi: războiul s-a continuat pînă în anul următor. Cît despre Ludovic, îl

vedem, ca pe un bun cap de linie ereditară, ocupat să-şi mărite cele două fiice; pe cea dintîi — avea opt ani — a dat-o contelui de Troyes, pe cea de-a doua — care nu avea decît trei — contelui de Blois, care se consola astfel că a pierdut-o pe mamă. Apoi regele s-a căsătorit şi el.

Nu era nici o piedică. Incestuoasă, prima lui căsătorie era ca şi inexistentă. Călugărul de la Saint-Germain are totuşi grijă s-o justifice pe cea de-a doua, invocînd două motive. Ludovic dorea să trăiască în primul rînd „potrivit legii divine", care le prescrie laicilor starea conjugală; pe de altă parte, din respect pentru morala continuităţii ereditare, el acţiona „în speranţa unui succesor care să cîrmuiască, după el, regatul Franţei". În 1154, „împăratul" Spaniei i-a încredinţat fiica. S-a născut un copil. Era de parte femeiască şi a fost aproape imediat, în 1156, „aliată" (*sociata*) prin căsătorie cu Henric, fiu al regelui Angliei şi al lui Aliénor, născut în martie 1155. Istoricul ne linişteşte: această căsătorie, atît de puţin conformă, prin vîrsta şi prin înrudirea soţilor, cu preceptele canonice cele mai clare, a fost încheiată „prin încuviinţarea (*dispositio*) obţinută de la Biserica romană". *Dispositio, dispensatio*, vocabularul nu este încă bine fixat, însă funcţionează perfect mecanismul care permite, dacă autoritatea pontificală este respectată, ocolirea legii. O a doua fiică s-a născut în 1160. Regina a murit la naştere. Regele şi-a luat altă soţie. Foarte repede. După cincisprezece zile, din cîte spune istoricul englez Raoul de Dicet. De fapt, a avut răbdare cinci săptămîni. Nu mai mult: îl zorea timpul, îmbătrînea. Panegiricul explică această grabă. Regele s-a hotărît mai întîi, „sfătuit şi îndemnat de către arhiepiscopi, de episcopi şi de alţi baroni ai regatului"; căsătoria stăpînitorului nu era numai treaba lui personală, era a întregii sale case, în cazul acesta, al imensei case care, prin legăturile de vasalitate, se întindea peste întreaga parte de nord a Franţei. Ludovic a acţionat mai ales „pentru mîntuirea sa", preferînd să se însoare decît să ardă de patimă (mai era el oare încă atît de arzător?). Vine, în sfîrşit, adevăratul motiv:„ Se temea ca regatul Franţei să nu ajungă ciuntit de un urmaş străin de sămînţa lui." A fost aleasă, pentru a-i

asigura acest succesor, o fiică a lui Thibaud de Blois: tatăl ei nu era rege; avînd fraţi, nu spera nici o moştenire; avea însă în favoarea ei sîngele, cel al lui Carol cel Mare, şi tinereţea, chezăşie de fertilitate. Din aceste motive s-a trecut peste legătura foarte strînsă: Ludovic al VII-lea lua de soţie pe sora ginerelui său. Peste cinci ani, s-a născut Filip.

Historia pontificalis[2], redactată mai aproape de eveniment, în 1160–1161, şi de un martor sigur, John de Salisbury, plasează divorţul în cu totul altă lumină. Autorul i-a văzut, în 1149, pe Ludovic şi pe Aliénor traversînd regiunea romană, la întoarcerea din cruciadă, conduşi la seniorul papă Eugen al III-lea. Acesta „ a potolit cu totul vrajba care se stîrnise la Antiohia între rege şi regină, după ce a ascultat plîngerile fiecăruia dintre ei (...) A interzis ca de aici înainte să se mai pomenească de consangvinitate, a confirmat căsătoria, a dat poruncă verbal şi în scris, sub ameninţarea anatemei, să nu se dea ascultare oricui ar ataca această căsătorie şi-ar vrea s-o desfacă (...) În sfîrşit, i-a poftit să se culce în acelaşi pat, pe care îl împodobise cu podoabele sale cele mai frumoase." Episodul prezintă un foarte mare interes. Intră în scenă, personal, suveranul pontif, monarhul ale cărui hotărîri au întîietate înaintea tuturor în structurile pe care Biserica, reformîndu-se, le-a adoptat. În chipul cel mai hotărît, papa aşază exigenţa de indisolubilitate înaintea celei de exogamie. El nu tăgăduieşte incestul, interzice doar să se vorbească despre el. Blochează maşina judiciară: indiferent ce motiv ar fi invocat, nu va exista divorţ. În sfîrşit, papa confirmă căsătoria, putem chiar spune că celebrează o nouă nuntă de vreme ce, nemărginindu-se de a pune capăt „discordiei spiritului", cum spune *Viaţa* lui Godelive, el reuneşte trupurile, ducîndu-i pe soţi înspre patul somptuos împodobit, pentru a fi ca altarul major al ritului nupţial; în acest rit, papa joacă rolul tatălui, binecuvîntează perechea, o îndeamnă să trăiască în *caritas*, în dragostea sufletelor. Într-adevăr, după ce a auzit plîngerile celor două părţi, el şi-a rostit sentinţa în plenitudinea funcţiei sale pastorale. El a adus împăcarea. Este datoria episcopului. În ce caz? Consultaţi colecţiile canonice: în cazul bănuielii de adul-

ter. Potrivit dreptului canonic, adulterul este un motiv de separare. Însă divorţul pronunţat din această pricină exclude posibilitatea unei alte căsătorii. Numai că Ludovic, la această dată, nu are decît o fiică şi este rege. Trebuie obligat cu toată fermitatea să-şi suporte soţia. Observăm acum ceea ce versiunea pariziană ascundea cu mare grijă: căsătoria regală nu era viciată numai de incest. *Historia pontificalis* — bine informată (centralizarea romană făcea ca cel mai mic zvon să ajungă la curia papală) — spune mai mult. Totul a început la Antiohia. Regele şi regina poposiseră acolo; armata trebuia pusă în ordine; erau oaspeţii prinţului Raymond, unchi al lui Aliénor; „familiaritatea prinţului faţă de regină, conversaţiile lor asidue şi aproape neîntrerupte au trezit bănuielile regelui". Conversaţii, cuvinte: prima etapă în traseul ritual al iubirii curteneşti, pregătind pentru alte plăceri.

Cînd Ludovic al VII-lea a hotărît să plece mai departe pe calea Ierusalimului, Aliénor a refuzat să-l însoţească. Cum să ne explicăm atitudinea lui Raymond de Antiohia? Doar se juca? Era unchiul reginei. Oare nu se gîndea să-şi reia nepoata în stăpînire pentru a o ceda el însuşi, cu preafrumoasa ei moştenire, nu fără profit, cutăruia sau cutăruia? Era important pentru asta ca ea să poată fi remăritată, deci să fie despărţită de soţul ei actual nu pentru adulter, ci pentru incest. Şi, de aceea, înrudirea a fost invocată tocmai la Antiohia. Nu, aşa cum ar vrea să credem istoria Capetiană, de către verii regelui, ci de cineva din familia cealaltă, a reginei. Regina „a vorbit despre înrudirea ei, spunînd că era ilicit să mai rămînă mult timp împreună, pentru că exista între ei o înrudire de veri de al patrulea şi al cincilea grad". Aliénor avea dreptate şi John de Salisbury adaugă: „Se auzise deja de lucrul acesta încă înainte de plecarea lor din Franţa, cînd răposatul Barthélemy, episcop de Laon, număra gradele de înrudire, dar fără să fie sigur că *supputatio*, calculul lui, era adevărat sau nu." Această revelaţie (?) l-ar fi tulburat pe Ludovic al VII-lea. De fapt, el era deja tulburat de teama de a nu fi înşelat. O scrisoare a abatelui Suger îl îndemna să-şi reţină „ resentimentele" pînă la înapoiere[3]. Doar că „el o iubea pe regină cu o afecţiune

aproape nemăsurată (...) El o iubea (e vorba de *amor*, nu de *dilectio* sau de *caritas* — de iubirea pământească, trupească, cea care te duce în păcat) vehement şi într-un fel aproape copilăresc." După părerea lui John de Salisbury, greşeala regelui era aceea de a nu se fi comportat cum i se cade unui *senior* —, ceea ce îi era reproşat retrospectiv bunicului său Filip. Într-adevăr, răul pătrunde în perechea conjugală atunci cînd bărbatul se lasă în voia patimii şi cade în puterea femeii. Ludovic a acceptat despărţirea, dar întîi s-a sfătuit cu ai lui.

Vedem aici, amestecaţi în treburile matrimoniale, alături de rudele de sînge, şi pe cei legaţi prin jurămîntul de vasalitate. În secolul al XII-lea, noua modă era, pentru tinerii vasali, de a o asedia pe doamnă, pe soţia patronului lor, prefăcîndu-se, în joacă firește, că i-o vor răpi. Însă datoria lor era şi aceea de a o supraveghea şi de a-l supraveghea şi pe senior: să nu-şi părăsească femeia, să nu ia alta de soţie fără să-şi consulte „prietenii". Cînd i se întîmplă seniorului, copilărit de dragoste, să nu mai ţină cu dîrzenie în frîu comunitatea de care răspunde, aceasta se împarte. Aliénor avea partizanii ei, de ceilalţi nu-i păsa. Astfel, despre unul dintre familiarii săi cei mai credincioşi spune, rîzînd, că este eunuc. Şi chiar era, în spirit, pentru că făcea parte dintre cavalerii templieri. Omul acesta, înciudat asemenea geloşilor din romanele de curtenie, i-a dat regelui un sfat: să-şi ia cu el soţia şi în nici un caz să nu divorţeze, pentru că, „datorită tatălui ei, s-ar putea să cadă asupra regatului Franţei un oprobriu permanent dacă, printre alte nenorociri, i s-ar raporta regelui că i-a fost răpită soţia sau că aceasta l-a părăsit". Primejdia era ruşinea — era ca regele Ludovic să fie „făcut de ruşine de soţia lui", cum a fost Ysengrin, păcălit de Vulpea cea Vicleană. Cît despre oprobriul permanent, să fie oare naşterea unui bastard? Cei doi soţi au plecat împreună, frămîntîndu-se fiecare în sine. Eugen al III-lea a reuşit să-i potolească? Papa nu s-a referit la *amor*, ci la *caritas*; dar voia şi el să evite oprobriul şi pentru asta a pregătit patul, cu gîndul la o procreaţie legitimă. În ciuda opreliştii pontificale, Ludovic şi Aliénor, trei ani mai tîrziu, divorţau la Beaugency.

Celelalte cronici ale timpului confirmă aproape toate spusele lui John de Salisbury[4]. Lambert de Wattrelos[5], care a fost poate unul dintre primii care au scris despre divorţ, îl taxează şi el pe rege de „puerilitate". Meditînd asupra eşecului celei de-a treia cruciade, Guillaume de Tyr[6] vede cauza în păcatele principilor. Păcatul cel mai greu: desfrîul, cel al lui Raymond de Antiohia, care a vrut s-o răpească (*rapere*) pe soţia regelui „prin violenţă şi prin uneltiri tainice"; nu-i venea greu: Aliénor era „una dintre acele femei nebune" cărora le place să se joace; imprudentă, „a nesocotit legea căsătoriei spre paguba demnităţii regale"; ea a fost „necredincioasă patului conjugal". Cîntărindu-şi cuvintele, Guillaume dezvăluise ceea ce toată lumea gîndea în Antiohia sau în Tyr; întîmplarea era banală: un adulter feminin. La sfîrşitul secolului al XII-lea, de partea engleză, istoricii judecă lucrurile cu mai mare severitate. Favorabili sau ostili regelui Henric al II-lea, ei o coplesesc cu acuzaţii pe Aliénor. William de Newburgh atribuie înfrîngerea din Ţara Sfîntă pasiunii pentru ea a regelui Ludovic[7]. A dat un rău exemplu, luîndu-şi soţia cu el în sfîntul pelerinaj. Ar fi trebuit ca armata să rămînă pură, fără femei, iar cruciaţii nepîngăriţi, cum trebuie să fie războinicii pentru a cîştiga bătălii. Aşadar, ea, regina, noua Evă, ducătoare în ispită şi înşelătoare, a fost la obîrşia dezastrului. Pentru William de Newburgh, ca şi pentru Gervais de Canterbury[8], ea s-a făcut vinovată de adulter; nemulţumită de felul de a se purta al regelui, ea se plîngea că s-a măritat cu un călugăr; ea visa la altă „cununie", „mai conformă cu moravurile ei". Adică, de fapt, cu temperamentul ei. A obţinut divorţul printr-un jurămînt ticluit. În sfîrşit, pentru Gérard de Galles[9], ea este Melusina, zîna cea rea, şi prin ea stirpea regilor Angliei a fost coruptă. Rolul cel bun îi revine lui Henric Plantagenet: el n-a fost deloc, ca Ludovic al Franţei, pueril; era un „tînăr", în sensul bun al cuvîntului, cel al romanelor curteneşti, al aventurii; el, năvalnic, a răpit femeia regelui Franţei şi, prin „dragostea de cavaler", l-a răzbunat în chip nobil pe străbunul său Fouque Réchin. În treaba aceasta, păcatul a venit de la Aliénor, adulteră, de două ori adulteră. Pentru că tatăl lui Henric,

„Geoffroi Plantagenet, pe cînd era seneşal de Franţa, se bucurase de ea". El i-a interzis în mod expres fiului său s-o atingă, din două motive: „Pentru că era soţia seniorului său; pentru că tatăl său avusese de-a face cu ea înainte; aşadar, în culmea unui enorm exces, regele Henric, din cîte se povesteşte, a cutezat s-o pîngărească pe regina Franţei printr-o împreunare adulteră." Aliénor „nu s-a purtat ca o regină, ci ca o tîrfă": cistercianul Hélinald de Froimont n-a considerat necesar să spună mai mult[10].

Lămuritoare, dezvăluind, la acest foarte înalt nivel social, un mare respect al formelor juridice în sînul unei structuri bisericeşti ierarhizate, în care totul se petrece cu suplеţe, peripeţiile acestea fac să se vadă mai ales cum, cu treizeci de ani după moartea lui Yves de Chartres, acţiona interdicţia de căsătorie între rude. Autorităţile ecleziastice ţineau interdicţia în rezervă pentru a se folosi de ea după prilej: William de Newburgh spune că mariajul dintre Aliénor şi Henric a fost precipitat; nu-i aşa că prelaţii din Vest, la cererea regelui Franţei, se pregăteau să-l împiedice, invocînd o consangvinitate cu totul reală? Mai adesea, poate, prezumţia de incest pregătea emiterea unei dispense, această graţie papală care, într-un fel sau altul, se plătea. Însă de argumentul acesta se serveau mai ales laicii. Unul după altul, Aliénor şi Ludovic al VII-lea l-au folosit. Chiar să fi crezut oare în pîngărire? Nu cred că papa Eugen al III-lea credea. Printre rîndurile povestirilor ai căror autori sunt aproape toţi familiari cu viaţa de curte, transpare jocul de dragoste, figurile sale rituale, împăunările, formele acum la modă în lumea bună pentru a seduce. Mai evidentă era libertatea pe care o aveai în casele princiare de a te apropia de doamnă: Aliénor nu pare deloc protejată la Antiohia; şi nici la Paris, dacă e să credem povestea, poate născocită, a raporturilor ei cu Geoffroi Plantagenet. Un asemenea stil de viaţă întreţinea bănuielile, întotdeauna gata să se îndrepte împotriva femeii. Facilitatea aceasta îi dădea de asemenea seducţiei un rol în cadrul strategiilor practicate în jurul moştenirilor, mai exact al moştenitoarei, care, ştiind asta, juca

propriul ei joc. În orice caz, în mediul care stă sub observaţia mea, adulterul feminin nu pare a fi temut numai de soţi. Este o trăsătură a societăţii. Geloşii romanelor de curtenie ştiu bine asta şi profită. Adulterul este pretext de divorţ. Bărbatul ezită să-l întrebuinţeze, pentru că îl dezonorează. Însă toată lumea este convinsă că adulterul femeii rupe unirea dintre trupuri. Căpeteniile Bisericii, cînd izbutesc să-i împace pe soţi, sunt datori să repete ritualul nupţial. În sfîrşit, Ludovic al VII-lea, de care au făcut haz toate Curţile europene, a fost de bună seamă, în ochii Bisericii, soţul cel bun, supus, poate prea supus ca să-i fie pe plac soţiei sale. Totuşi el considera, nu încape îndoială, mai imperioasă legea liniei ereditare de vreme ce, uitînd poveţele pontificale şi prevenit de cer, care, după cincisprezece ani de căsnicie, i dăruit din nou tot o fiică, a îndepărtat-o pe Aliénor: dacă ar fi continuat să nu dea naştere unui băiat, Aquitaine ar fi, în orice caz, pierdută. Femeia aceasta nu era de nici un folos descendenţei regilor Franţei; era chiar păgubitoare. De acord cu episcopii galicani, în respectul dreptului canonic, a divorţat.

Divorţul lui Raoul de Vermandois a mers mult mai greu. Rezolvarea situaţiei a durat şase ani. În 1142, pentru a se însura cu sora lui Aliénor, Raoul îşi îndepărtase soţia; era rudă cu el. Fratele său, episcop de Tournai, Barthélemy, episcop de Laon, şi episcopul din Senlis veniseră să numere gradele de consangvinitate şi să le confirme prin jurămînt. Dar legătura aceasta de sînge era mai puţin strînsă decît aceea dintre Raoul şi soţia ce se pregătea să şi-o ia. „Zvonul de sperjur — spune Hermann de Tournai[11] — s-a răspîndit în întreaga regiune şi a ajuns pînă la Curtea apostolică, dus de contele Thibaud de Champagne: cea pe care Raoul o îndepărtase era nepoata lui, şi el nu era dispus să îndure această ruşine." Thibaud, care apăra onoarea, un bun de familie, a cerut să i se facă dreptate la Roma, unde se dezbăteau diferendele princiare. Papa a primit plîngerea. Îi convenea. Împiedicînd căsătoria proiectată de regele Franţei, papa dispunea de un mijloc de a-l sili pe acesta să cedeze în alte privinţe, legate

de alegerile episcopale. Inocent al II-lea îi susţinea pe cistercieni. Sfîntul Bernard era trup şi suflet alături de contele de Champagne, binefăcătorul său. Se agita, apela cu vehemenţă să se treacă la acţiune. Scrisorile abatelui de Clairvaux, asemenea celor ale lui Yves de Chartres, relevă, din punctul de vedere al taberei ecleziastice, o întreagă latură a conflictului.

„Ceea ce Biserica a unit — îi scrie el Papei[12] — cum ar putea să dezlege camera (*camera*)?" (Din cîte ştiu eu, el este cel dintîi care afirmă răspicat această putere a Bisericii: în 1084, pentru biograful lui Godelive, cel care lega căsătoria era Dumnezeu, şi Dumnezeu este acela care, potrivit textelor sacre, este cel ce uneşte; iată că acum cineva îndrăzneşte să spună că o fac preoţii: pentru Sfîntul Bernard, ei nu doar binecuvîntează unirea soţilor, ci o efectuează; extensiunea jurisdicţiei ecleziastice a provocat acest uimitor transfer.) Camera — Bernard, scriitor admirabil, exploatează ambiguitatea. *Camera* este locul în care seniorul trebuie să facă dragoste, este patul, cuvînt care evocă trupul şi păcatul; însă *camera*, în toate marile case senioriale, cu deosebire în cea a papei, este cabinetul unde stau încuiaţi banii. În fapt, în cazul de faţă, spiritualul este corupt tocmai de bani. Apare acest actor al cărui loc nu va înceta de atunci încolo să sporească, conferind relaţiilor sociale şi cu deosebire celor conjugale o flexibilitate mereu mai mare, dar în acelaşi timp modificînd mereu atitudinile mentale: în lăcomia care îi determină pe bărbaţii de neam mare să ia sau să lase cutare sau cutare femeie, gustul pentru arginţii sunători se infiltrează insidios, încă mascat de grija pentru glorie. Bernard îl pune pe papă în gardă. Să nu-i fie vîndută lui Raoul o dispensă care să-i legitimeze noua căsătorie.

Avertismentul nu era necesar. La Lagny, pe pămînturile contelui de Champagne, dar la un pas de domeniul capetian, un legat pontifical prezida un conciliu. Sentinţa a fost asemănătoare celei date cu un veac şi jumătate în urmă împotriva lui Robert cel Pios: Raoul trebuia s-o ia înapoi pe prima lui soţie, altfel va fi excomunicat; cei trei episcopi care juraseră erau suspendaţi pentru că fuseseră în favoarea divorţului.

Ludovic al VII-lea, cel care dădea în căsătorie, era la rîndul său dezonorat. A pus mîna pe arme. Învins, contele de Champagne a cedat. Nu însă şi Bernard: era în joc puterea Bisericii, întreaga structură gregoriană subordona temporalul spiritualului. Abatele i-a scris papei, îndemnîndu-l să nu cedeze. Iar pe Thibaud l-a împins să riposteze. Prin alte căsătorii: cea a fiului său mai mare în casa de Flandra, cea a fiicei sale în casa contelui de Soissons. Regele a protestat fără întîrziere. Ar fi trebuit să fie consultat: aceste proiecte matrimoniale angajau viitorul fiefului pe care contele de Champagne îl avea de la el. Discordia ne face să întîrziem aici pretenţiile seniorului feudal: el vrea să se asocieze cu bărbaţii familiei, pentru a controla împreună cu ei nupţialitatea din familiile vasale. Pretextul? Fieful este ereditar. El trece, din generaţie în generaţie, din mîna unui bărbat în mîna altui bărbat. Dacă sunt amîndoi din acelaşi sînge, se poate crede că sîngele, că educaţia primite îi vor predispune să menţină prietenia, să slujească cu aceeaşi credinţă pămîntul acordat de senior. Dar dacă succesorul este un ginere din altă familie, nimic nu garantează că se va comporta ca un „prieten". Seniorul acelui pămînt pretinde să aibă şi el un cuvînt de spus înainte ca fetele să fie făgăduite.

În jocul strîns pe care îl ducea împotriva uneltirilor preoţeşti, Ludovic al VII-lea a contestat validitatea celor două acorduri de logodnă încheiate de contele de Champagne. În numele tradiţiei medievale, dar invocînd deopotrivă şi incestul: aflăm asta de la Hermann de Tournai. Schimbîndu-şi strategia, Sfîntul Bernard a atacat interdicţia pe motive de înrudire[13]. Considerînd-o, cum făcuse Henri de Lausanne, ca ţinînd de sfera trupească. Se desluşeşte aici forţa curentului care, în anii aceia, pe cînd lucra Hugues de Saint-Victor, expulza încetul cu încetul, în numele spiritualităţii, conceptul de incest din poziţia atît de privilegiată pe care o ocupase în gîndirea reformatorilor societăţii creştine în timpul lui Yves de Chartres. Se afla respins în planul al doilea. Pentru ceea ce îl lega strîns de pat şi de sînge. Legătura conjugală uneşte sufletele. Sfîntul Bernard tocmai proclamase că aceea care o leagă este Biserica. El proclama acum că aceasta, Biserica,

poate, cînd puterea ei este în joc, să treacă peste apropierea de sînge şi să refuze dezlegarea de legămîntul matrimonial. „Dacă există consangvinitate — scrie el [între logodnicii din Champagne, Flandra şi Soissons] — eu nu ştiu nimic; n-am aprobat niciodată şi nu sunt de acord cu mariajele ilicite cu bună ştiinţă [tocmai asta face, refuză să afle]; însă e bine să ştiţi că, dacă împiedicaţi aceste cununii, dezarmaţi Biserica şi o lipsiţi de o mare parte din forţa ei." Nicăieri nu se arată mai făţiş legătura fundamentală între principiul potrivit căruia căsătoria este un sacrament indisolubil şi necesitatea pentru Biserică de a nu ceda nimic din puterea ei.

Pînă la urmă, Thibaud şi-a abandonat proiectele. Însă, în ce-i privea, Raoul şi regele Franţei n-au obţinut satisfacţie decît în 1148. John de Salisbury, pe atunci prezent în anturajul lui Eugen al III-lea, ne povesteşte în *Historia pontificalis* cum s-au petrecut lucrurile[14]. Raoul înţelesese că avea nevoie de aliaţi în colegiul cardinalilor. Acolo se luau hotărîrile. „Intervenţia banilor — scrie John de Salisbury —, ironic, nu este complet exclusă." Totul a fost aranjat pe sub mînă. Rămînea solemnitatea. În ziua fixată, Raoul s-a înfăţişat înaintea consistoriului pe care papa îl ţinea la Reims. Sigur pe el, jurase să se supună hotărîrii pontificale. Prima lui soţie era prezentă: două consimţăminte limpede rostite în momentul căsătoriei ajung să o întemeieze; ruperea ei cere de asemenea ca soţii, faţă în faţă, să vorbească şi să fie auziţi. Papa Eugen se pregătea să anuleze o judecată pronunţată de către toţi predecesorii săi succesivi, o sentinţă în privinţa căreia, de mulţi ani, puţini erau aceia care să-i conteste echitatea. Papa a deschis procesul, adresîndu-se întîi soţiei şi, prin ea, bărbaţilor din neamul ei veniţi s-o sprijine. Apărător al femeilor repudiate, episcopul Romei i-a promis bunăvoinţă: „Te plîngi că n-a vrut nimeni să te asculte, că ai fost constrînsă; partea adversă te-a vătămat; eu te reintroduc în aria justiţiei, pentru ca, în deplină libertate, tu şi ai tăi, precum şi contele pentru el însuşi să puteţi invoca tot ceea ce doriţi." Soţia, pentru moment singura legitimă, a spus atunci că nu doreşte să revină alături de un soţ al cărui *animus* i-a fost înstrăinat. Ea a mulţumit; era

gata să asculte ceea ce doreau să spună adversarii. Atunci au ieşit în faţă sprijinitorii lui Raoul, „pentru a jura, cu mîna pe *Evanghelie*, înrudirea pe care, cu un mai vechi prilej, o falsificaseră". În frunte, Barthélemy de Laon, om foarte sfînt, prieten al Sfîntului Norbert, al Sfîntului Bernard. Cu prudenţă, papa l-a oprit în momentul în care mîna lui se apropia de *Evanghelie* ca să jure. Însă mărturia a fost primită. De îndată, divorţul a fost pronunţat. Căsătoria era incestuoasă; ea era nulă; bărbatul şi femeia aveau dreptul să contracteze altă căsătorie. Totuşi, s-a convenit un lucru: contele Vermandois îi va restitui dota celei care îi fusese soţie. S-a aflat atunci, nu fără mirare, că interesatul, contele Thibaud, primise deja despăgubirile. Toată făcătura ceremonialului se dezvăluia. Cîţiva, printre care Sfîntul Bernard, s-au scandalizat. Furios de a-l vedea triumfînd pe contele care „scandalizase atîta vreme Biserica", a profetizat: „Din patul său nu va avea să iasă nimic bun." Prezicerea — continuă John de Salisbury — s-a adeverit în parte. A doua soţie a murit în scurtă vreme. A lăsat după ea trei copii. Semn evident de stricăciune. Băiatul s-a îmbolnăvit de lepră. Cele două fete, devenind astfel moştenitoare, au fost măritate, şi foarte bine, una cu contele de Flandra, cealaltă cu contele de Nevers. Dar au fost sterpe. Cerul pedepsea adulterul în roadele sale. Raoul s-a însurat a treia oară, apoi, curînd, s-a îmbolnăvit. Medicul i-a interzis să facă dragoste: numai că el era *uxorius*, adică aservit soţiei sale, prizonieră a unui fervent *libido*: nu s-a supus şi, trei zile mai tîrziu, şi-a dat sufletul. Să vedem care este morala poveştii. Este dublă. Se vede bine că John de Salisbury nu avea convingerea că sîngele contelui de Vermandois fusese corupt prin incest. Cine mai credea că, dincolo de al treilea grad, incestul mai este nociv? Raoul a fost pedepsit, în principal, pentru două vini: concupiscenţa, faptul că nu s-a putut stăpîni, în orice caz n-a fost în stare să-şi stăpînească nevasta. Pe de altă parte, nesupunerea „scandalizase Biserica". Iar aceasta este cea de-a doua lecţie: păcătosul care se supune jurisdicţiei preoţilor este iertat. Cine este un bun creştin trebuie să se preteze jocului. Un joc subtil, pe care îl complică

acea *cupiditas* care se observă că năpădeşte pînă şi gradele cele mai înalte ale ierarhiei bisericeşti; şi, totodată, discordanţa dintre texte. Sprijinindu-se pe ele, Eugen al III-lea a putut să pronunţe un divorţ la Reims şi, în anul următor, să reunească o căsătorie la Tusculum. Acţionînd de fiecare dată în „folosul" Bisericii. Esenţialul era ca autoritatea ei să fie recunoscută.

Şi a fost din ce în ce mai recunoscută în a doua jumătate a secolului al XII-lea. Papii erau acum nişte oameni foarte învăţaţi, ca de pildă Alexandru al III-lea (1159–1180), care fusese magistrul Roland înainte de a deveni suveran pontif, un jurist ilustru. Alungat din Roma de Frederic Barbăroşie, a locuit multă vreme în Franţa, tratat ca prieten de regele Ludovic al VII-lea, şi aici, reluînd rolul lui Yves de Chartres, dar cu mai multă maiestate, dădea răspunsuri episcopilor care îi puneau întrebări în materie de căsătorie, hotăra, dădea sentinţe, mai atent decît toţi predecesorii săi la problemele matrimoniale. Respectînd principiile: indisolubilitatea schimbului de cuvinte; solemnitatea logodnei înaintea bisericii, în prezenţa obligatorie a preotului. Rezervîndu-şi libertatea de a fi generos, suplu, de a putea dezlega sau de a dispensa, în funcţie de împrejurări şi de persoane. Cît a durat pontificatul său, s-a accelerat, o dată cu progresul în toate, mişcarea care ducea la coadaptarea între morala predicată de Biserică şi morala profesată de căpeteniile de familii. Totuşi, după moartea lui, a izbucnit o ultimă criză în sînul casei capetiene, criză care, şi ea, la rîndul ei, este indisociabilă de sinuozităţile politicii.

Tînărul Filip, fiul lui Ludovic al VII-lea, s-a căsătorit la 28 aprilie 1180. Tatăl său nu mai era în măsură să acţioneaze, el înclina către casa de Champagne; adolescentul, prin firească opoziţie, îl prefera pe Baudouin, contele de Flandra. Acesta era de ascendenţă carolingiană. Cunoştea profeţia despre care se vorbea pretutindeni în regiune: şapte generaţii după Hugues Capet — a şaptea fiind cea a lui Filip —, coroana Franţei va reveni descendenţei directe a lui Carol cel Mare[15]. Baudouin

nu avea urmaş: soţia lui trebuia să îndure în pîntecele ei pedeapsa pentru nesupunerea tatălui său, Raoul de Vermandois. Baudouin o păstra totuşi alături de el. Repulsia lui faţă de o repudiere pe care toţi ar fi judecat-o mai mult decît îngăduită, necesară, cu o jumătate de veac înainte, este un semn al presiunii victorioase pe care o exercita morala clericală asupra comportamentului aristocraţiei. Baudouin avea totuşi o nepoată, pe care o îndrăgea, pe care o trata ca pe propria lui fiică şi al cărei tată, conte de Hainaut, el însuşi un descendent al lui Carol cel Mare, era şi mai fascinat de legenda acestuia. Elisabeth fusese, cu un an înainte, solemn logodită cu fiul contelui de Champagne. Pactul a fost rupt. Fata avea nouă ani. A devenit *sponsa* lui Filip, care avea cincisprezece. Nunta urma să aibă loc îndată ce logodnica avea să devină nubilă. În 1184, s-a considerat că devenise, numai că între timp aliaţele se răsturnaseră: Filip era acum sub tutela unchilor săi după mamă din Champagne, care se sileau să rupă căsătoria înainte ca ea să fie consumată. În acest scop, un conciliu s-a întrunit la Senlis. Începea să se vorbească de consangvinitate. Cronicarii Flandrei şi cei din Hainaut povestesc că tînăra Elisabeth străbătea desculţă străzile oraşului, urmată de leproşi şi de săraci care strigau împreună cu ea sub ferestrele palatului, cerînd să i se facă dreptate. Filip şi-a reluat logodnica, dar „fără a avea legături cu ea în pat şi prin datoria conjugală". Era prea tînără. Şi totuşi cîte fete, măritate, erau însărcinate la vîrsta ei? A aşteptat. În 1187, ea a adus pe lume un fiu, Ludovic. Trei ani mai tîrziu murea — poate pentru că fusese prea curînd mamă. Îşi îndeplinise rolul. Unchiul şi mătuşa ei o înzestraseră cu generozitate. Cel rămas văduv a păstrat, în numele fiului său, acest îmbelşugat *maritagium*.

Filip pleca atunci în cruciadă. Cînd s-a înapoiat, bolnav, anxios, a vrut să se recăsătorească, cum făcuse de două ori tatăl său, şi din aceleaşi motive: „ardea"; datoria dinastică o cerea: micul Ludovic era plăpînd şi mulţi se gîndeau la profeţie. Avea nevoie de o fată de rege, de neam foarte bun. La 14 august 1193, Filip s-a căsătorit cu Ingeborg de Danemarca. Totul era pregătit pentru ca, a doua zi după nuntă, să fie în-

coronată. În dimineaţa acelei zile, regele a declarat că n-o mai voia. Dintr-o dată, în cursul nopţii de nuntă, dragostea din inima lui, ca şi cea din inima soţului sfintei Godelive, se schimbase în silă. Călugărul Rigord explică: ca şi tatăl lui Guibert de Nogent, mirele n-a fost la înălţimea rolului său, „împiedicat de o vrajă rea". Însă regele nu putea aştepta şapte ani dezlegarea vrăjii. La Compiègne, înaintea unei adunări de baroni şi de episcopi, prezidată de arhiepiscopul de Reims, cincisprezece garanţi prin jurămînt, dintre care doisprezece proveneau din casa regală, au numărat cu mare pompă gradele de rudenie, dovedind că soţii erau rude de al patrulea grad. S-a găsit astfel mijlocul cel mai simplu. Însă fratele lui Ingeborg, regele Danemarcei, n-a suportat ruşinea mai uşor decît Thibaud de Champagne. Ca şi acesta din urmă, a făcut apel la papă: numărătoarea gradelor de rudenie se făcuse greşit; a adus în sprijinul lui genealogii, acestea corecte. Celestin al III-lea l-a avertizat pe Filip. Prudent, s-a mărginit la atît. În iunie 1196, regele şi-a luat o altă soţie, pe Agnès, fiica ducelui de Méranie. Ingeborg era în viaţă şi el, prin urmare, bigam. Un nou papă, Inocenţiu al III-lea, imediat după înscăunarea sa, în 1198, îl poftea pe rege, din înaltul pretenţiilor sale teocratice, să izgonească din patul său pe acea *superducta* şi să pună astfel capăt nu numai adulterului, ci şi incestului: sora lui Agnès se măritase cu un nepot al lui Filip Augustul. Legatul pontifical n-a mers pînă la excomunicare. Dar a aruncat asupra regatului o *interdictio*, implicînd întreruperea oricărui serviciu religios. Au început tratativele. Ele s-au prelungit cincisprezece ani: rigoarea sau indulgenţa alternau, după cum papa se simţea sau nu într-o poziţie de forţă. De altfel, prelaţii n-au aplicat sentinţa de interdicţie. Şi, cum se punea, mult mai alarmantă, problema ereziei, cotropitoare — era vremea marii văpăi catare —, a fost de-ajuns ca Filip să dea semne că vrea să se supună, că acceptă judecata cardinalilor: sancţiunea a fost ridicată. Procesul s-a deschis la Soissons, în 1201, în faţa a doi legaţi papali: unul din familia regelui, conciliant, celălalt, vechi benedictin, neînduplecat. Timp de două săptămîni, juriştii au discutat cu înverşunare.

Într-o zi, Filip s-a retras brusc, luînd-o cu el şi pe Ingeborg. Pentru povestitorul Rigord, „regele scăpa din ghearele romanilor".

Papa avea nevoie atunci, mai mult decît oricînd, de prietenia capetiană, iar trimişii regelui influenţau din răsputeri curia papală. În august, Agnès a murit, Ingeborg, în schimb, supravieţuia: părăsită, scăpa de primejdia maternităţilor succesive. Filip nu mai era bigam, dar trăia în păcat: în 1205, o „domnişoară din Arras" îi dăruia un mic bastard. Putea fi lăsat sufletul său în primejdie? Regele protestă: era tratat mai aspru decît Frederic Barbăroşie, decît Ioan fără Ţară, decît tatăl său, Ludovic al VII-lea. Iar oamenii lui ticluiau proiecte de căsătorie susceptibile de a-l satisface pe Inocenţiu al III-lea. Acesta începea să se îmblînzească. În noiembrie 1201, legitimase pe fiul şi pe fiica născuţi din Agnès de Méranie. Justificîndu-se: acţiona pentru binele public, proceda în aşa fel încît să facă mai puţin riscantă succesiunea la tronul regatului. De altfel, Filip era oare atît de vinovat? Venise la Compiègne; recunoscuse autoritatea Bisericii. Pas cu pas, s-au îndreptat către un compromis. Hotărît lucru, pretextul de consangvinitate nu mai putea fi folosit. S-a recurs la un altul: căsătoria nu fusese consumată; s-a recurs la precedentul unei decizii a lui Alexandru al III-lea, prin care acesta autoriza recăsătorirea unui bărbat de cincisprezece ani care, în noaptea nunţii, îşi nenorocise definitiv soţia cu trei ani mai tînără decît el. Piedica venea de la Ingeborg: refuza cu încăpăţînare să admită că mariajul ei nu fusese consumat. Oricît au încercat cazuiştii să sugereze o distincţie între „amestecul sexelor" şi „amestecul spermelor în receptacolul feminin", au fost siliţi să recurgă la ultima soluţie posibilă: ca regina să accepte să se călugărească. Doar că, în aprilie 1213, Filip, pregătindu-se, susţinut de papă, să invadeze Anglia, a dat de ştire că îşi relua soţia. Se apropia de cincizeci de ani. Ludovic, fiul său, avea deja, la rîndul său, un băiat. Disputa se încheiase.

Ea durase mulţi ani, şi cu fiecare prilej al reactualizării ei stimulase reflexia învăţaţilor. Să ne închipuim, în vremea

aceea, intensul efort intelectual, pe canonişti căznindu-se să reducă contradicţiile dintre textele normative, pe toţi practicienii justiţiei solicitaţi în fiecare oraş să rezolve dificultăţi concrete, în sfîrşit, la Paris, pe comentatorii *Scripturii* plecînd de la metafora căsătoriei şi continuîndu-şi meditaţiile asupra raporturilor dintre corpul ecleziastic şi inspiraţia divină. Această cugetare ajungea acum la imaginea încoronării Fecioarei, marele spectacol pe care sculptorii l-au reprezentat pe timpanul catedralei din Senlis, tocmai în vremea cînd Filip o repudia pe Ingeborg. A reprezenta pe Fecioara-Biserică alături de Hristos, soţul Bisericii, la acelaşi nivel, semnifica egalitatea soţilor în sînul asocierii conjugale. Însă gestul încoronării, anulînd subordonarea Fiului faţă de Mama sa, impunea de asemenea ideea că soţul este mai mare peste soţia lui, care, copleşită de darurile primite, vrînd ceea ce vrea el, îi este în chip necesar supusă. Oricum, prin desfăşurarea simbolisticii, căsătoria era înălţată în rang: în comentariile la Apocalipsă, îmi atrage atenţia Guy Lobrichon, nu se mai găseşte nimic după începutul secolului al XIII-lea care să aşeze căsătoria pe o treaptă de mai mică demnitate.

Însă deja magiştrii şcolilor pariziene, cu grija de a forma predicatori buni, orientau „citirea" (*lectio*), lectura comentată din *divina pagina,* în aşa fel încît să scoată din ea lecţii morale. Ei aplicau textul sacru la cotidian, la realitatea socială, prin mijlocul unor anecdote exemplare. Printre învăţaţi, mulţi erau legaţi de capela regală; fuseseră direct implicaţi în dezbaterea din jurul divorţului, implicaţi în procedurile ei. Astfel, de pildă, Pierre, cantor la capitulul canonic de la Notre-Dame[16]. Din notele care au rămas de la cursurile sale, îl vedem preocupat de instituţia matrimonială, de nesiguranţa, de delăsarea al cărei obiect era pe-atunci: „Căsătoria este principalul sacrament al Bisericii. Ea este aşa prin autoritatea celui care a întemeiat-o şi datorită locului, Paradisul, unde a fost instituită (...) Prin urmare, mă mir că ea este supusă la atîtea schimbări: nici un alt sacrament nu variază atît[17]." De vină sunt procedările arbitrare ale înaltului pontif. Papa a devenit stăpîn al dreptului: „Este în puterea lui să emită decrete, să le interpreteze, să le abroge": arhiepiscopul de Lyon, Jean Bellesmains

(1182–1193), îi prevenise pe nişte clerici din Paris care porniseră spre Roma: să fie cu băgare de seamă: vor avea de-a face cu nişte oameni obişnuiţi să jongleze cu textele. Jongleria aceasta era profitabilă, ea permitea vinderea dispenselor pe preţ mai bun, acordarea lor pînă şi unor veri de gradul al treilea. Un alt magistru, Robert de Courçon, ia drept exemplu cazul lui Aliénor[18]. Considerînd mai întîi îngăduinţa care i-a permis să stea lîngă Ludovic al VII-lea, apoi de a se căsători cu Henric Plantagenet, el se întreabă: puterea pontificală, consimţind la asemenea derogări, acţiona oare spre „folosul" comunităţii creştine? Dar iată ce războaie au rezultat. Totuşi, pentru aceşti moralişti, responsabili de inconsecvenţe erau în mod special *curiales*, oameni de curte, atît membrii curiei romane, cît şi cei ai tuturor curţilor satelite în acţiune pe lîngă fiecare episcop. Criticii denunţau cupiditatea oamenilor de lege şi întreg traficul de bani prin care cauzele erau transferate de la tribunalul pontifical la jurisdicţiile locale, mai indulgente. Pierre Cantorul evocă o amintire personală. O pereche de soţi care îi erau veri au venit să-l consulte. Oamenii aceştia se ştiau căsătoriţi „dincolo de gradul al şaptelea". Se simţeau stînjeniţi: dezvoltarea rapidă a predicaţiei, a spovedaniei private, sporea sentimentul de culpabilitate printre laici. Ce să facă pentru a-şi regăsi liniştea? „Mergeţi la Roma, dar să nu vă daţi bătuţi pînă ce nu veţi fi obţinut o sentinţă clară de confirmare sau de divorţ." Tot ce au încercat a fost în zadar: au fost trimişi la arhiepiscopul de Sens, care i-a trimis la episcopul de Paris, care a confirmat căsătoria. Ceea ce era lucru înţelept, dar nu tocmai conform principiilor pe care Yves de Chartres se istovise să le instituie. Şi-apoi atîta timp pierdut, atîţia bani cheltuiţi, daţi unuia şi altuia. Despre partea lui, Robert Courçon[19] tună şi fulgeră împotriva acelor oameni „care, pretutindeni în Biserica Galiei, sunt plătiţi pentru a celebra divorţul [pentru a confirma sub jurămînt consangvinitatea] şi care rup legătura matrimonială cum ar desface o învoială"·— şi contrastul, într-adevăr scandalos, între o asemenea dezinvoltură şi sacralitatea cu care Biserica se înverşunează să investească ceremonia matrimonială.

Stephen Langton aduce din Anglia, de unde vine, o anecdotă[20]: regele, ca şi predecesorul său, Henric I, voia „să înlesnească o căsătorie între persoane ilegitime"; şi i-a scris papei pentru a obţine dispensa; un cardinal a văzut scrisorile: „Îl ştiam pe rege — a spus el — mai dibaci"; existau alte căi, mai scurte. Iar magistrul arată în ce constă lecţia: „Biserica îngăduie multe lucruri şi ascunde ceea ce nu aprobă." Fraude băneşti, ipocrizie, sperjur, şi zăngănitul acesta de bani număraţi face ca legile căsătoriei să fie luate în râs. Ceva nu funcţionează cum trebuie — şi acest lucru este tocmai ceea ce pune în contradicţie exigenţa de exogamie şi aceea de indisolubilitate.

Pierre Cantorul a auzit[21] un cavaler pe punctul de a se căsători, spunînd despre viitoarea lui soţie: „Îmi place, pentru că îmi aduce o zestre grasă; da, suntem veri de-al treilea, ceea ce nu este o legătură atît de strînsă încît să trebuiască să mă despart de ea; totuşi, dacă vreau şi dacă nu-mi mai place, datorită acestei înrudiri aş putea să obţin divorţul." Acest *exemplum* arată pe şleau cum stăteau lucrurile: „Încîlceala legăturilor de consangvinitate şi de afinitate face ca transgresiunile să poată fi infinite." Iar cei care pierd sunt cei săraci. Astfel, banii corup orice. Se cuvine să recitim *Leviticul*, singurul text sfînt care poate justifica interdicţia*: se va vedea că este foarte discret; el interzice căsătoria între zece persoane din acelaşi neam. În numele a ce ar trebui să mergem mai departe? Pentru a extinde afecţiunea? Se ştie bine că aceasta, o dată trecut de al patrulea grad de consangvinitate şi al doilea de afinitate, nu mai este naturală. Pentru a o face să se nască şi să dăinuie dincolo de asta, trebuie permise căsătoriile. Totul îndeamnă la restrîngerea conceptului de incest, la reducerea barierei cu trei grade. Spre marele detriment al cardinalilor, al avocaţilor, al celor care îşi fac din jurămînt o profesiune, părinţii de la conciliul din Latran au reţinut, în 1215, această propunere conciliantă.

* *Levitic* 18, 6–18: 1 mama; 2 o altă soţie a tatălui; 3 sora tatălui; 4 sora mamei; 5 soţia fratelui tatălui; 6 sora (fie şi vitregă); 7 soţia fratelui; 8 sora soţiei; 9 nora; 10 fiica fiului sau a fiicei *(n. t.)*

XI

Literatură

După 1150, ceţurile care ascundeau de ochii noştri practica mariajului încep să se risipească. Ecranul persistă: cuvîntul rămîne mereu acela al oamenilor Bisericii. Dar îşi pierde din opacitate şi, mai ales, deformează mai puţin. Printre scrierile care au ajuns pînă la noi, se înmulţesc cele care au fost alcătuite pentru a fi pe placul nobililor, pentru ca, totodată, să-i amuze, să-i liniştească şi să-i educe. Această literatură, evident, nu descrie realitatea comportamentelor, ci ceea ce se voia ca ele să fie. Ea sprijină un sistem de valori, iar acest sistem rămîne puternic marcat de ideologia clericală: nu auzim ce spunea aristocraţia despre ea însăşi, ci discursul care i se ţinea, pe care i-l ţineau clericii. Asupra acestui discurs, fiecare dintre cele două modele antagoniste, cel laic şi cel ecleziastic, îşi exercită, prin urmare, presiunea. Totuşi, în funcţie de genul literar, unul dintre ele este preponderent.

Apăsarea ideologiei clericale este în toată puterea sa în cadrul predicii. Cunoaştem cîteva care datează din această epocă. Jacques le Goff îmi semnalează trei, inedite, pe care Jacques de Vitry le-a compus la sfîrşitul domniei lui Filip Augustul[1]. Scrise în latină, el le propunea drept model confraţilor săi. Predicatorii le traduceau în limba populară. Ei vorbeau în faţa unor bărbaţi şi a unor femei orînduiţi, în faţa lor, în două grupuri distincte. Dar predicile se adresau bărbaţilor, accentuînd anumite puncte. O primă temă revine mereu, dominînd întregul discurs: femeia este stricată, lubrică asemenea unei vipere, indiscretă, arţăgoasă. Soţilor le plăcea să audă asemenea lucruri. Unii dintre ei au fete: să aibă mare grijă de pregătirea lor pentru starea care li se potriveşte, cea conjugală. Să le îndepărteze de acele cîntece de dragoste, de

acele jocuri de mîini care trezesc gustul pentru plăcere cînd încheie pactul de logodnă, să respecte normele; nici o clandestinitate, nici o căsătorie cu un cleric; „preotesele" sunt iepele diavolului. Căsătoria a fost întemeiată în Paradis. Biserica este icoana ei, ea trebuie, aşadar, să fie pecetluită în faţa porţii unei biserici. Alţi ascultători sunt încă celibatari: să se grăbească; vor evita păcatul de fornicaţie, păcatele de homosexualitate şi de zoofilie. Căsătoriţi, ei vor trebui să-şi ţină nevestele în frîu. Eva n-a fost scoasă din picioarele lui Adam: femeia nu trebuie călcată în picioare. Dar Eva n-a fost scoasă nici din capul lui: femeia nu trebuie să comande. Pe un singur plan cei doi soţi sunt egali: pe planul îndatoririlor conjugale. Soţul este dator să răspundă la îmbierile soţiei sale. Totuşi, este dator şi să le controleze. În acest punct precis se situează „regula" acestui *ordo* special: ordinul celor căsătoriţi. Regula este precisă. A te conforma ei este mai anevoios decît în celelalte ordine ale Bisericii. Într-adevăr, soţul trebuie să se refuze în răstimpurile interzise; trebuie să păstreze măsura — potopul, după cum se ştie, a pedepsit abuzul sexual —, iar cînd se supune soţiei, să vegheze la a nu se abate de la rînduielile naturii: a te folosi de sex împotriva firii este una dintre primejdiile sexualităţii. Mai rău cu mult este însă adulterul. Cel al femeii, firesc. Aici pîndeşte păcatul, multiform: credinţa jurată este încălcată, binecuvîntarea preotului dispreţuită; soţia care calcă strîmb săvîrşeşte un furt: „Amantul are pîinea albă, soţul — pe cea neagră"; cît despre urmări, ele sunt îngrozitoare: cine este tatăl copilului? N-o să-i lipsească de moştenire pe cei în drept? Luînd de soţie o femeie pe care o crede străină, nu riscă să se căsătorească, fără să ştie, cu sora lui? Prima datorie a soţilor este, aşadar, să fie vigilenţi: să nu îngăduie soţiilor lor să se împopoţoneze într-un chip prea atrăgător: n-ar face decît să aţîţe dorinţa altui bărbat. La cea mai mică bănuială, să o alunge, pentru a se despovăra de păcatul ei. Predica pare frustă. De aceea şi avea efect.

Un fel mai eficient de a transmite mesajul era de a-l pune în scenă. Inovaţia cea mai importantă, în epoca de care mă

ocup, a fost aceea de a susţine povaţa în limba populară, cu ajutorul artificiilor teatrului. *Jocul lui Adam*[2] este rău datat, rău localizat. Această paraliturghie din vremea Crăciunului a fost, fără îndoială, ticluită — nu se poate spune mai frumos — între 1150 şi 1170 şi, din cîte se pare, în apropierea celui mai strălucit focar de creaţie literară, curtea lui Henric Plantagenet. În orice caz, este sigur că piesa a fost scrisă în vederea unui public aristocratic şi montată în interiorul unei biserici, recurgîndu-se, după cum dovedesc indicaţiile scenice consemnate pe manuscris, la toate resursele unei dramaturgii deja foarte abile. Subiectul principal este păcatul originar — cu alte cuvinte: căsătoria. În Paradis, adică tocmai în locul în care a fost instituit sacramentul, *Jocul* întruneşte patru personaje: soţul, Adam, soţia, Eva; Dumnezeu, binele, Satana, răul. Textul comentat al *Genezei*, repartizat în cele patru colţuri ale acestui pătrat pedagogic, pătrunde cu forţă, prin mijlocirea versurilor, în spiritul laicilor. Biserica este hotărîtă să le inculce morala ei matrimonială.

Ea expune înainte de toate intenţiile lui Dumnezeu, forma pe care voia iniţial să i-o dea asocierii conjugale, formă la care s-ar cuveni să revenim, îndreptînd ceea ce a tulburat-o de atunci încoace. Această formă exemplară, aşa cum bine a văzut Maurice Accarie, este de structură feudală. Acestor principi, acestor cavaleri, Adam le este arătat ca vasal al Creatorului, legat de el, subordonat lui în materie de onoare, precum şi prin gesturile de omagiu şi jurăminte de fidelitate. A primit de la Dumnezeu un fief, un domeniu pe care suzeranul i-l va confisca dacă este felon, adică dacă îşi trădează angajamentele de vasalitate. Însă ierarhia are trei grade: femeia este situată la rangul care i se cuvine, ea este inferioară, vasală bărbatului, vasală de al doilea grad lui Dumnezeu. Suzeran bun, Atotputernicul îi porunceşte lui Adam să o cîrmuiască pe Eva prin raţiune, iar Evei să-l slujească pe Adam cu bună inimă, să-i dea „ajutor", să-i fie „sprijin"; răsplătită atunci la rîndul ei: „Dacă tu îl ajuţi aşa cum se cuvine pe Adam, te voi aşeza împreună cu el în slava mea." Vocabularul folosit face din contractul matrimonial omologul contractului de vasali-

tate: ca şi acela, el uneşte două fiinţe egale prin natura lor, dar în mod necesar inegale în putere, unul trebuind să-l slujească pe celălalt. În relaţia conjugală, se reflectă la un nivel subaltern relaţia primară, cea care o supune pe creatură Creatorului ei. Înţelegem mai bine care a fost vina primilor noştri părinţi. Satana s-a insinuat pentru a strica această orînduire, pentru a stabili între bărbat şi femeie şi, drept urmare, între Dumnezeu şi om egalitatea, paritatea, adică dezordinea. Lui Adam i-a sugerat: „Vei fi deopotrivă cu creatorul tău." Autorul acestei piese admirabile, foarte liber faţă de textul *Scripturii*, şi-a imaginat, într-adevăr, că primul care a fost dus în ispită a fost Adam. În două rînduri. Dar el a rezistat. Prin puterea raţiunii sale. Satana s-a hotărît atunci să acţioneze asupra senzualităţii sale. S-a întors către feminin. Înaintea mărului pe care i-l întinde, Eva vorbeşte de savoarea şi de strălucirea lui, de plăcere, plăcerea pe care ne-o dau simţurile. Eva reprezintă partea de slăbiciune a naturii umane, iraţională, senzitivă. Ea este dusă în ispită, învinsă, şi dacă Adam se pierde şi el, cedează, este pentru că, într-un anumit moment, a consimţit să-şi vadă soţia ca pe o egală: „Te voi crede, pentru că eşti deopotrivă cu mine." Acesta este păcatul lui: abdicînd, a decăzut din poziţia lui preeminentă. Inima lui s-a umplut de ciudă. În faţa privirii lui Dumnezeu, el se fereşte, vlăguit: „Am căzut pradă sfaturilor rele ale relei mele soţii, ea m-a trădat." Izgonit din Paradis, continuă s-o învinuiască pe Eva. Însă aceasta, în marele monolog cu care se încheie această parte a spectacolului, dă pilda umilinţei care răscumpără de păcat, cea a Mariei, nouă Evă. Ea se încredinţează lui Dumnezeu, suzeranului. Lui, şi nu soţului ei, îi revine dreptul de a o judeca: Adam nu şi-a îndeplinit îndatoririle senioriale, insultînd-o, refuzîndu-i ajutorul. Prin urmare, ea este dezlegată de credinţa ei faţă de el; ea îşi strămută credinţa asupra seniorului superior. De asemenea, Eva îşi asumă culpabilitatea, pocăită — lecţia aceasta de pocăinţă dobîndeşte deplina ei importanţă într-o vreme cînd păstorirea sufletelor tinde să se organizeze în jurul sacramentului penitenţei, făcînd apel la părerea de rău, la supunere, la primirea iertării pe care o

împart preoţii. În sfîrşit, Eva dă exemplul speranţei: într-o zi, cîndva, cel care trebuie să despovăreze lumea de păcat va veni. Aceasta este semnificaţia întregii opere. Adam şi Eva figurează aici, aşa cum nu peste multă vreme vor figura în pridvorul catedralelor, în capul unei lungi desfăşurări de personaje profetice prevestind venirea lui Mesia. Morala şi teologia sunt inseparabile.

Căsătoria apare într-o poziţie principală, în însăşi inima unei formaţii ideologice, a unei imagini a societăţii perfecte. Împreună cu teoria celor trei ordine funcţionale, ea constituie cheia de boltă a edificiului social. Universul este ierarhizat. Ordinea se propagă de la un grad la altul, orice superior aşteptînd de la subordonatul său supunere respectuoasă, datorîndu-i în schimb îmbărbătare. Relaţia aceasta de inegalitate necesară se exprimă prin simbolismul ceremoniei de *desponsatio*, al cărui paralelism cu simbolismul omagiului faţă de suzeran este izbitor: acelaşi schimb de credinţă reciprocă, aceeaşi îngenunchere înaintea celui care trebuie servit şi, în gesturile soţului care îi pune soţiei inelul, în gestul seniorului care îi dă vasalului paiul de învestitură, acelaşi semn de condescendenţă generoasă. Cele două rituri constituie, şi unul, şi celălalt, două metereze împotriva dezordinii, temeiul păcii publice. Amîndouă au fost instituite în Paradis, în sînul perfecţiunii: *ratio* dominînd *sensus*. Este bine să reamintim mereu această origine, pentru că aici, pe pămînt, după săvîrşirea păcatului originar, vedem la tot pasul cum senzualitatea este mereu gata să devină dominantă; răzvrătirea e permanentă: cea a supuşilor şi cea a femeilor.

Pare-se că *Jocul lui Adam* a fost pus în scenă într-un moment în care se simţea în adîncurile poporului supus un freamăt de turbulenţă, în care erezia ţîşnea din toate părţile, virulenţă. Diabolică, ea îndemna la a trata femeile ca pe nişte egale. Sfîntul Bernard reluase împotriva acestei primejdii toate acuzaţiile de desfrîu pe care le colporta Guibert de Nogent. Mînăstirile duble, de bărbaţi şi de femei, au început să fie condamnate: acolo superioritatea masculinului era pusă în cauză. Se propuneau forme noi de viaţă spirituală, desti-

nate să îndepărteze de sectele deviante aceste mulţimi de femei nubile, lipsite de soţi, să le relege în *beghinaje*, care erau comunităţi de femei în care se intra fără a pronunţa un jurământ pe viaţă şi, prin forme mai dure de recluziune, să le răpească orice posibilitate de a face rău, ca unor leproase. Şi mă întreb dacă puternicul val de reacţie împotriva tendinţelor de emancipare feminină n-a fost şi el oarecum responsabil de răsturnarea de atitudine ale cărei prime semne se văd, în ultima treime a secolului al XII-lea, în familiile aristocratice, şi care îndemnau la a îngădui mai multor băieţi să-şi ia neveste: era mai de folos să pui fetele sub controlul unui soţ. Societatea bună voia să-şi ia măsuri de precauţie. Îi făcea plăcere să audă spunîndu-i-se că instituţia feudal-seniorială şi cea a raportului de conjugalitate sunt strîns unite chiar de la crearea speciei umane: pe aceste două temelii se aşeza o repartiţie liniştitoare a puterilor. Étienne de Fougères, episcop, vorbea, în dialectul său, într-o altă predică, despre femei — despre doamnele nobile, bineînţeles, celelalte neavînd a fi luate în seamă —, dînd straşnice îndemnuri să fie ţinute foarte strîns. Lăsate în voia lor, perversitatea lor dă pe dinafară; se duc să-şi caute plăcerea pe lîngă slujitori sau chiar între ele. Antifeministe, antieretice, într-un sens mai larg antiegalitare, asemenea predici erau totodată şi anticurteneşti. Osîndind aceste divertismente mondene, unde bărbaţii erau văzuţi prefăcîndu-se că se înclină în faţa femeilor, simulînd iubirea împărtăşită şi, în joacă, slujindu-le — scandal — aşa cum trebuie slujit un senior. În cuvintele sale de încheiere, *Jocul lui Adam* recomandă evitarea poeţilor.

Se găseau totuşi clerici care începeau să facă ideologiei profane concesii mai ample. Astfel, André Capelanul care, în cancelaria tînărului rege Filip, redacta, între 1186 şi 1190, un tratat *Despre iubire*[3]. *Amor* — despre asta e vorba şi cîtuşi de puţin despre schimbul de reverenţă şi de afecţiunea care se cuvine să existe între soţii cei buni. Aşadar, subiectul nu este căsătoria, ci acel joc pe care, mai puţin îngăduitori, alţi oameni ai Bisericii îl condamnau. Cartea *Despre iubire,* trebuie

spus, se încheie cu o reprobare: este mai bine să nu iubeşti. Scrisă, în versiunea care a fost încredinţată scrisului, în latină şi în ton scolastic, lucrarea este una de educaţie. Dedicată unui laic celibatar, ţelul ei este să pună ordine, „onestitate", adică bune purtări în comportamentele de dragoste. Nu cred că încheierea cărţii este artificioasă. Parcursul educativ, din treaptă în treaptă, duce, într-adevăr, la nivelul spiritual, la îndemnul de a te detaşa de carnal, deci de femeie. Ar fi totuşi primejdios să-i facem o parte prea restrînsă ironiei în această scriere pariziană ale cărei capitole esenţiale tratează, în formă de dialog, despre bunele maniere, despre felul elegant de a practica iubirea curtenească, un joc a cărui vogă în acest moment, în casa regală, triumfa asupra tradiţiilor de austeritate.

André, pentru a justifica acest divertisment, îl distinge de iubirea frustă, populară, de dragostea brutală. Iubirea despre care vorbeşte are legile ei. Departe de a tulbura ordinea socială sau pe cea morală, ea contribuie la consolidarea lor, tocmai în măsura în care se ţine departe de căsătorie, un domeniu învecinat, însă strict deosebit. „Dragostea nu-şi poate desfăşura formele între soţ şi soţie, pentru că amanţii îşi dăruiesc reciproc totul, de bunăvoia lor, fără a fi constrînşi de vreo obligaţie, în timp ce soţii sunt datori să se supună voinţei lor reciproce şi să nu-şi refuze nimic." Să notăm, între paranteze, că dragostea de care vorbeşte André nu este platonică. Însă — generozitate, dăruire — ea se desfăşoară neconstrînsă, pe un teren ludic, neavînd nimic de-a face cu partea serioasă a vieţii. Tocmai de aceea scrierea ocoleşte obiectul studiului meu, căsătoria. Dar aşa, ocolind-o, ea îi trasează conturul şi relevă, în negativ, ce trebuie să fie ea potrivit moralei curteneşti. André arată astfel, stînd de vorbă, un bărbat şi o femeie[4]. Bărbatul este foarte nobil, femeia — ceva mai puţin. Aflîndu-se în poziţie de superioritate socială, bărbatul o învaţă. Partenerei sale care îl întreabă: dragostea conjugală, de vreme ce este fără pată, nu este mai bună decît dragostea curtenească, îi răspunde negativ. Într-adevăr, dacă dragostea impetuoasă, plină de viaţă, care vine din trup — şi nu din *caritas* — creşte în interiorul căsătoriei, ea îndeamnă la excesul

de plăcere, care este un păcat. „Mai limpede: cînd pîngăreşti un lucru sfînt, abuzînd de el, eşti mai sever pedepsit decît atunci cînd comiţi excesele obişnuite. Şi este mai gravă pedeapsa unei femei măritate decît a uneia care nu este. Într-adevăr, aşa cum ne învaţă legea Bisericii, cel care îşi iubeşte soţia cu prea multă ardoare este considerat vinovat de adulter." Şi aceasta este doctrina formulată de Sfîntul Ieronim şi, mai de curînd, de Pierre Lombard: „Lucrarea de zămislire a copiilor este îngăduită înlăuntrul căsătoriei, însă voluptăţile, în felul tîrfelor, sunt condamnate[5]." Şi de Alain de Lille: „*Amator* (iubitorul, amantul) vehement al soţiei sale este adulter[6]." Să-i lăsăm zîmbetului, bineînţeles, locul care îi revine. Rămîne convingerea profundă că mariajul nu este un joc: joaca este în afara lui. Căsătoria este ordine şi, prin urmare, constrîngere. În afara acestei ordini, în partea păduratică a vieţii, se situează, ca şi prostituţia, jocul de dragoste. Funcţia benefică a iubirii curteneşti şi a prostituţiei este tocmai aceea de a extrage excesul de căldură, de patimă, în afara celei conjugale, pentru a o menţine pe aceasta în starea de reţinere care i se cuvine. Aici se vede bine că vorbeşte clericul, capelanul, sigur că se va face ascultat de toţi celibatarii, gelos pe cei ce nu erau, dar ascultat şi de *seniores*, capii de familie, pentru care conjugalitatea nu trebuie să ducă la destrăbălare: nu-ţi tratezi soţia, *uxor*, la fel cum îţi tratezi prietena, *amica*. Cu atît mai mult cu cît acest cîmp de libertate, de căutare aventuroasă este deschis numai pentru bărbaţi. Al şaselea dialog din cartea a II-a stabileşte formal distincţia dintre două morale: cea masculină şi cea feminină[7]. Bărbaţilor, chiar celor însuraţi, libertatea le este permisă, dacă nu depăşesc măsura, dacă în vînătoarea lor după plăceri nu merg pînă la a strica mariajele nobile: „Acest lucru este tolerat la bărbaţi, pentru că stă în obişnuinţa lor şi pentru că este un privilegiu al sexului lor de a face tot ceea ce, în această lume, este necuviincios prin natură." În schimb, este de datoria femeilor să fie pudice, rezervate: dacă se abandonează mai multor amanţi, ele încalcă regula: sunt excluse din compania doamnelor oneste. În ce anume privinţă, în adîncul ei, învăţătura din tratatul *Despre*

iubire se deosebea de cea din *Jocul lui Adam,* de cea a lui Étienne de Fougères? Aici ca şi acolo, bărbatul domină, el conduce jocul. Această etică este etica bărbatului, clădită pe un sentiment primordial: teama de femei, şi pe voinţa hotărîtă de a le trata pe acestea ca pe nişte obiecte.

André scria în realitate pentru rege. El îşi valorifica cunoştinţele şi talentul de scriitor şi îşi slujea patronul făurind fraze pentru învăţătura şi pentru divertismentul Curţii. Principele, la sfîrşitul secolului al XII-lea, are de gînd să domesticească tagma cavalerilor. Are nevoie s-o atragă, s-o reţină în preajma lui. Curtea lui se cade să fie plăcută, să ofere nu numai, ca odinioară, bucuriile trupului, ci şi pe cele ale spiritului. Generozitatea seniorului, virtutea aceasta indispensabilă, trebuie să se manifeste şi prin asemenea agremente. Dar Curtea trebuie, în aceeaşi măsură, să şi educe. Ea îşi îndeplineşte funcţia politică, contribuie sub ochii stăpînului la menţinerea ordinii publice, deprinzîndu-i pe comeseni cu bunele obiceiuri, învăţîndu-i să trăiască după *honestas,* întărind bazele unui sistem de valori. Această mică societate închisă este plină de adolescenţi care se pregătesc să devină cavaleri. Învăţătura se adresează în primul rînd acestei părţi turbulente a companiei de Curte, „tineretul". Aceşti tineri, aceşti *baccalarii,* vasali celibatari care n-au primit nici un fief, învaţă, imitîndu-i pe cei mai în vîrstă, felul cel bun de a hăitui vînatul, de a lupta. Însă, în intervalul dintre aceste exerciţii fizice, ei învaţă să se poarte după cuviinţă, ascultînd povestiri, anecdote exemplare, ilustrări ale felului în care societatea bună se visează pe ea însăşi. Situînd acest vis pe două planuri: fie cu totul în afara realităţii, în ficţiune, în imaginar; fie, pe o urzeală de fapte trăite, în memoria vie, în istorie.

Aceste povestiri arată, între altele, cum să te comporţi cuviincios cu femeile. Cele de pură invenţie înclină spre partea jocului şi îi fac căsătoriei un loc mai mic şi mai ales exterior. Locul variază în funcţie de genuri. Cîntecele epice, celebrînd vitejia militară şi lealitatea vasalilor, situează pe margini fi-

gurile feminine. Soţii de eroi, femeile acestea joacă roluri foarte mici, de partea bună sau rea a intrigii. Unele dintre ele, excelente „sprijinitoare", îmbelşugate în daruri şi dăruiri, sunt nişte soaţe aşa cum şi-ar dori oricine. Altele sunt fie vrăjitoare, fie neruşinate, pline de acea voinţă de rău care constituie primejdia căsătoriilor. Toate acestea, în fundal, abia schiţate, fugitive. Se vorbeşte mai mult despre neveste în povestioarele comice. De cine se rîde? De soţul înşelat. Dar atunci cînd rîzi de tine, rîzi galben. Prin urmare, cei ridicoli, în aceste istorioare satirice în versuri, aparţin rareori lumii bune. Sunt burghezi, ţărani sau, altfel, animale din fabule[8]. Totuşi, cîtorva din aceste naraţiuni le serveşte drept cadru chiar Curtea. Ea fiind şi cadrul tuturor „romanelor". Şi vedem în ele puţine în care soţii să scape de nenorocire. Dispunerea scenei arată că alcătuirea casei aristocratice era prielnică adulterului săvîrşit de doamne. Ele îşi întîlnesc amanţii în livadă sau în odaie. În schimb, nici un perete nu-l reţine, în *lai*-ul *Ignauré* (un mic poem narativ în versuri scurte), pe cutare senior să-şi satisfacă plăcerea, rînd pe rînd, cu soţiile celor doisprezece seniori egali în rang cu el. Obstacolul vine tocmai de aici, că nu există un loc sigur, ascuns privirilor. Soţia e pîndită de pretutindeni, înconjurată de invidioşi la pîndă, rivalii fericitului ales, doamnele pe care acesta din urmă le-a respins, soţul însuşi care, îmbătrînind, devine gelos. Uneori, surprinsă în flagrant delict, este legată împreună cu complicele ei, aşa cum se află, şi se asmut asupra lor martorii. „Înălţînd strigătul prin cetate." Este ceea ce face regele Marc atunci cînd descoperă vina lui Yseut. Într-adevăr, ruşinea trebuie să fie publică, constatată, ca să poată fi în chip legitim răzbunată. Soţul are dreptul să ucidă. Zadarnic reclamă Tristan dovada lui Dumnezeu, oferindu-se să lupte în cîmp închis cu trei baroni, Marc se pregăteşte, ca odinioară Fouque de Nerra, să-şi ardă nevasta pe rug împreună cu amantul demascat. Este deznodămîntul firesc. Tocmai de aceea autorii de romane, ca să prelungească povestea, brodează mai degrabă asupra bănuielii de adulter. În asemenea cazuri, ei descriu realitatea procedurilor: Yseut propune întîi să se supună ordaliei; este scutită de asta, potri-

vit cererii episcopilor; ea rosteşte atunci jurămîntul purificator şi se ştie prin ce artificiu iese din această grea încercare. Interesul unor asemenea mărturii este de a atesta că infracţiunile faţă de legea căsătoriei nu ţineau de justiţia Bisericii. E vorba de cauze profane. Adaug: private, pur domestice. Oamenilor casei le revine să observe efectul fierului înroşit, s-o audă pe soţie dezvinovăţindu-se, luîndu-l pe Dumnezeu drept martor, cu mîna pe *Evanghelie* sau pe nişte relicve sacre. Desigur, soţul nu hotărăşte singur. Este obligat să ceară sfat. Dar sfatul nu este cerut în afara casei, în afara cercului de rubedenii, iar clericii nu au nici un amestec. Vorbesc de soţ. Propriile lui încălcări ale conjugalităţii nu dau loc nici unei proceduri şi nu sunt teme de roman. Într-adevăr, ceea ce se află în cauză este onoarea. Onoarea îl priveşte pe bărbat. Iar ea depinde de buna sau reaua purtare a femeilor. Acestea nu consimt întotdeauna la adulter: în casele nobile au loc numeroase violuri. Dacă este adevărat că Geoffroi Plantagenet a posedat-o pe Aliénor, foarte tînăra soţie a seniorului său, nu a posedat-o oare cu forţa? Dar uitaţi-vă în *Romanul Vulpoiului*, la cazul reginei Lionne: Vulpoiul i s-a strecurat în pat şi s-a bucurat de ea împotriva voinţei sale; totuşi, este judecată culpabilă: violată sau nu, ea a trăit o plăcere în afara căsătoriei. Iar cei care rîd sunt de partea răpitorului. El întrupează puterile răvăşitoare ale virilităţii. Căci nu trebuie să ne înşelăm. Ceea ce scrierile acelei vremi numesc „dragoste", în latină sau în dialecte, nu este nimic altceva decît dorinţa, dorinţa unui bărbat şi isprăvile lui sexuale. Chiar şi în romanele zise curteneşti.

Tema lor este acest gen de iubire. Violentă, subită: născută dintr-o văpaie, sporeşte irezistibil. Încingînd sîngele, aţîţîndu-l pe bărbat să cîştige cu orice mijloace ceea ce Marie de France numeşte „prisosul"[9]. Dorinţa aceasta se loveşte de piedici care trebuie, rînd pe rînd, înlăturate. Iubiri întotdeauna contrariate. Cel îndrăgostit trece din încercare în încercare. Parcursul acesta este pedagogic. Cavalerul este dator, pentru a ajunge la plenitudinea virilă, să-l parcurgă atîta vreme cît îi durează „tinereţea", atîta vreme cît n-a intrat şi el în rîndul

capilor de familie. De obicei, obiectul dorinței sale, și totodată inițiatoarea ei, este o femeie căsătorită, soția seniorului său, care îi este adesea unchi. Dragostea se naște, într-adevăr, în miezul acestei promiscuități casnice, care îi neliniștea pe Bourchard de Worms și pe Yves de Chartres, prielnică adulterelor, incesturilor. Eroul celibatar a părăsit casa tatălui său. În mod normal, tinerii fac ucenicie într-o altă casă aristocratică, care este adesea cea a fratelui mamei lor. Practica aceasta decurge din obișnuita inegalitate de rang înlăuntrul perechilor aristocratice. Linia ereditară maternă, neam mai mare, reintegrîndu-i în sînul ei îndată ce au ajuns la vîrsta rațiunii, își întărește influența asupra acestor tineri, în care curge sîngele strămoșilor, născuți într-o altă familie. În fiecare lăcaș nobil, stăpînul crește astfel, ani după ani, pe acei fii ai surorilor sale care nu sunt hărăziți slujirii lui Dumnezeu. Îi educă, îi înarmează, îi însoară ca un adevărat tată —, iar mitul, în cazul lui Charlemagne și al lui Roland, face să derive această paternitate afectivă pînă la paternitatea de sînge, incestuoasă... Nepoții lui îl slujesc ca niște fii, însă îi doresc soția. După cum, în alte instanțe, Fecioara Maria ține în inima lor locul mamei de care exilul din casa natală i-a înstrăinat de mici. Acesta este reflexul în intriga curtenească a raporturilor sale de convivialitate: dacă dragostea nu este niciodată descrisă ca născîndu-se între unchi și soția nepotului său de soră, cauza este aceea foarte simplă că nepotul, o dată căsătorit, se instalează în altă locuință.

Amorul se află aici în germene în prietenia al cărei loc natural este familia aristocratică în sens larg: te iubesc, îi spune Yseut, „pentru că tu ești nepotul său și pentru că, pentru gloria lui, tu făceai mai mult decît oricare altul". Prin însăși reverența pe care trebuie s-o poarte soțului ei, soția unchiului are datoria să aibă drag de nepotul ei. Rolul ei în casă este să coopereze la educarea lui. Ea îl domină prin această funcție pedagogică. În plus, ea este mai în vîrstă, nu cu mult, dar întotdeauna. Ceea ce o așază pe ea în situația de „senior", în sensul etimologic al cuvîntului, iar pe el, în aceea de „vasal", de băiețandru. Putem să ne explicăm prin aceasta faptul că

gesturile, cuvintele de ritual ale vasalităţii, s-au putut încorpora ritualului de amor curtenesc. Inversînd ierarhia textelor: Eva e mai presus decît Adam, ea poartă responsabilitatea căderii lui. Romanul este istoria păcatului său. Consumat, adulterul rămîne totuşi steril. Într-adevăr, despre bastarditate se impune să vorbeşti cu toată seriozitatea. În legătură cu ea, există prea mari temeri. Nu este decent să te amuzi pe socoteala ei.

Şi iată că doamna consimte, cuprinsă ea însăşi de dorinţă. Ea se oferă. Asemenea femeii lui Putifar, i se întîmplă să nu-i rămînă în mînă decît pulpana unei mantii. Şi atunci devine geloasă. Perfidă, minte: eroul a urmărit-o, a brutalizat-o. Într-adevăr, se întîmplă uneori ca tînărul să reziste. Reţinut de lealitate, refuzînd să-şi trădeze seniorul sau, poate, în speranţa unei iubiri împărtăşite, licite şi care l-ar uni cu o soţie. Cavalerul fuge de mînia unchiului. Pleacă în lumea lergă.

În povestirile parcursurilor aventuroase se mai străvede totuşi realul. În secolul al XII-lea, cea mai mare parte dintre băieţi este silită să-şi caute norocul. Rătăcesc din turnir în turnir, dovedindu-şi vitejia, riscîndu-şi viaţa în nădejdea de a dobîndi renume şi, dacă îşi întrec potrivnicii, o soţie. Transpus în vis, acest itinerar primejdios străbate, într-adevăr, două lumi. Una seamănă cu lumea noastră. Îi vedem pe cavalerii rătăcitori găzduiţi pentru o noapte de nişte boiernaşi oneşti a căror casă e plină de fete de măritat. Foarte supuse. Foarte pricepute în a-l masa, uneori pînă în zori, pe războinicul frînt de oboseală.[10] Dacă eroul e pe gustul lor, iată-le străpunse de dragoste, doar sunt femei. Ele se folosesc atunci de corpul lor în toată libertatea: *„Atîtea sărutări şi-mbrăţişări/Încît Gauvain le-a cules floarea/Şi astfel fecioria şi-a pierdut,/Dar i-a plăcut şi n-a suflat cuvînt.“*[11]

Acestor fete deloc nărăvaşe nu le pasă de legăturile de rudenie. Arol a descoperit într-o bună dimineaţă că mîna care i se strecurase cam prea departe era a propriei sale verişoare: a mulţumit cerului că s-a abţinut. Cu excepţia acestui caz, asemenea jocuri sunt cu atît mai puţin vinovate cu cît aceste fete care n-au soţi nu visează decît să se mărite. În orice caz,

înfruntă primejdia pe care o evocă Marie de France în *Milon*: mînia mirelui cînd descoperă în noaptea nunții că fecioara nu mai e fecioară. Exagerare romanescă? Trebuie să credem că, în viața obișnuită, oamenii de treabă vegheau cu mai multă grijă asupra fecioriei odraslelor lor?

Dar uneori, viața rătăcitoare, trecînd peste niște hotare nevăzute, se pierde într-un univers de minunății în care întîlnește, lîngă izvoare limpezi, scăldîndu-se goale, fete albe și fine, frumoase. Necunoscute, fără nume. Și de aceea primejdioase. Poate sunt niște rude — un nou indiciu: clericii romancieri nu pierd un prilej în care să nu trezească în ascultătorii lor teama de incest. Sau poate sunt zîne. Dorința bărbătească, brutală, nu le cruță pe aceste femei stranii: cel mai adesea le violează. Numai că, după aceea, ele se leagă de răpitor, gata să-l ajute, generoase, dîndu-i bogății și copii. Rămînînd totuși închise în lumea lor, inaccesibile. Misterioase. Așezînd în jurul iubitorului o împrejmuire de opreliști. Dacă le încalcă, dă de nenorocire. Consider aceste ființe fabuloase drept un alt fel de substitut al mamei rămase undeva departe. Ceea ce era Fecioara Maria pentru Guibert de Nogent au fost zînele pentru atîția cavaleri frustrați, mezini, dați de mici pe mîna doicilor, foarte mulți dintre ei rămași de timpuriu orfani de mamă. Cînd își închipuiau că se înstăpînesc pe aceste făpturi de vrajă, accesibile și totuși dominatoare, ei își închipuiau, biruitori asupra anxietății, că revin în sînul cald al primelor zile de viață.

Literatura de invenție, ca și arta iubirii a lui André Capelanul, pare să ocolească mariajul. Dar, fără să o spună, ea tinde irezistibil către el. Căci în sufletul „tinerilor" care se hrăneau cu asemenea scrieri, impulsurile se înfruntă. Ei visau să șubrezească instituția matrimonială, de la care erau excluși, dar în același timp sperau să depășească această excludere. Ei nădăjduiau să se însoare, în ciuda tuturor predicilor. La capătul fiecărei aventuri strălucește, așadar, un mariaj: femeia perfectă pe care o cucerești, o îmbibi cu ființa ta, făcînd-o să-ți nască feciori frumoși. Valorile căsătoriei stau acolo, în

temeiurile cele mai adînci ale intrigii romaneşti. *Povestea mantiei* vorbeşte de un obiect magic, relevînd, de la un capăt la celălalt al unei reuniuni curteneşti, infidelitatea fiecărei soţii; un singur soţ n-a fost trădat; solitar, el întrupează speranţa, ţinta căutării incerte. În cîntecele cu versuri scurte (în genere de opt silabe) numite *lais*, atribuite Mariei de France, iubirea ideală este cea care se încununează printr-o căsătorie. Marie de France scria în ultima treime a secolului al XII-lea. După anii şaizeci, în cercurile mondene ale Franţei de Nord, la Curţile care dădeau tonul, lansînd noile mode de a te îmbrăca, de a vorbi, de a te pune în valoare, se discerne tendinţa de a stabili o divergenţă mai mare între fanteziile colindării după o dragoste şi aranjamentul matrimonial. Chrétien de Troyes dorea să satisfacă gustul publicului său, cel mai rafinat din vremea aceea. Examinînd îndeaproape grija cu care s-a străduit să întreţească dragostea şi conjugalitatea în intrigile pe care le-a ticluit între 1170 şi 1180, n-am izbuti oare să percepem mai bine intensificarea unei asemenea preocupări? Dincolo de virajul brusc care, în *Povestea Graalului*, a sublimat, sub aparenţele unui jurămînt de castitate, renunţările la care „tineretul" era constrîns cît durau lungile încercări ale educaţiei cavalereşti, partea cea mai importantă a producţiei literare nu ne învaţă, cu o insistenţă mereu sporită, că iubirea, iubirea trupului şi a inimii, îşi găseşte împlinirea în căsătorie şi în procrearea legitimă, refuzată femeilor infidele, Guenièvrelor arzînd de prea multă patimă, pentru ca sperma lor să rămînă fecundă? Lealitatea, stăpînirea greu dobîndită de sine, valori virile, care generau, prin ferma unire a perechilor sub autoritatea maritală, înrădăcinarea descendenţei ereditare şi perpetuarea dinastică. Tînărul erou din primul *Roman al Trandafirului* s-a aventurat în grădină. Floarea care îl ispiteşte este încă un boboc, abia deschis — o fecioară, nu o doamnă. Pentru bunul motiv că tînărul se pregăteşte s-o culeagă: pentru a face din cea aleasă soţia sa.

În zorii secolului al XIII-lea, într-o societate care îşi pierde încetul cu încetul rigorile, în care constrîngerile care limitau nupţialitatea masculină sunt pe cale să se îmblînzească,

printre aceste expresii ale unui vis care sunt romanele şi poemele persistă o fermă distincţie între jocurile erotice pe care André Capelanul le ţine cu stricteţe în afara cadrului conjugal şi dragostea care ar trebui să-i lege pe soţi. Dar aceste două atitudini masculine faţă de celălalt sex par acum să convină fiecare celor două etape care, în mod normal, se succedă în viaţa unui bărbat bine născut. Îi este îngăduită o perioadă de prădăciune, vreme a vitregiilor şi a căutărilor, a iubirilor pe care Georges Dumézil le-ar numi de a doua funcţiune. Dar vine apoi ceasul cînd îi şade bine să renunţe la isprăvile aventuroase şi să se instaleze, maturizat, în tihnă şi înţelepciune. Trecerea de la o vîrstă la alta se operează potrivit unor rituri, şi căsătoria îşi are locul ei între ele. Totuşi, în privinţa lor se discerne o altă trăsătură, comună tuturor operelor de ficţiune a căror funcţie este să distreze instruind: ele nu ţin seamă de formele pe care le cere Biserica. În povestirile acestea, nu găseşti preoţi decît cel mult în postúrile libidinoase şi groteşti pe care li le conferă povestirile glumeţe. Numai nişte sihaştri, nişte marginali, despre care nici nu se ştie bine dacă aparţin Bisericii sau nu, aduc îndrăgostiţilor şi soţilor mesajul creştin. Oare această indiferenţă nu atestă că de fapt conflictele s-au potolit? Binecuvîntarea nupţială este o formalitate pe care n-o mai contestă nimeni, acceptată de toţi. Ea aparţine acelei vieţi obişnuite despre care romanele nu au nimic de spus. Conformism, concesii reciproce: ciocnirile dintre cele două morale s-au amortizat. În literatura curtenească pare să se reflecte bine, la sfîrşitul domniei lui Filip Augustul, pacea în care formele căsătoriei europene, după grele zdruncinări, s-au stabilizat pentru veacuri.

Dar care este valoarea literaturii de evaziune? Ea deformează. În ce privinţă, pînă la ce punct? A venit momentul să supun atenţiei cititorilor alte povestiri, care înfăţişează istorii adevărate. Imaginarul joacă şi aici rolul său, însă, prin forţa lucrurilor, nu se îndepărtează într-atît de real.

XII

Seniorii din Amboise

Fiul cel mare al contelui de Guines aşteaptă ca tatăl său să moară. S-a însurat de curînd. După felul de a judeca al vremii, nu mai este tînăr. Este un om care a trăit mereu în aer liber, deprins cu exerciţiile fizice. Vînează, cutreieră din turnir în turnir, însoţit de camarazii lui de arme. Cînd plouă, greu şi îndelung, nu ştie ce să facă, se plictiseşte şi, o dată cu el, întreaga ceată de tineri războinici care îl însoţeşte. Pentru a omorî vremea, închişi la adăpost, ei stau să asculte istorii. Unul dintre băieţi cunoaşte strălucitele fapte ale lui Carol cel Mare, un altul — aventurile din Ţara Sfîntă, un văr al patronului, un om din sîngele lui, ştie bine isprăvile strămoşilor lor comuni. El ţine bine minte faptele acestea de vitejie, lui i se cere să urce din generaţie în generaţie genealogia, pentru a vedea, într-o bună zi, dacă o căsătorie nu trebuie desfăcută, însă de obicei el îşi desfăşoară amintirile spre plăcerea casei. Vorbeşte şi pentru a da învăţătură. Într-adevăr, în măsura în care Roland, Godefroi de Bouillon, Gauvain, strănunii sunt modele de purtări bune şi frumoase şi relatarea faptelor lor îi emoţionează adînc pe cei care trăiesc prin locurile unde le-au săvîrşit, oameni convinşi ei înşişi, fiind descendenţii acestor îndepărtaţi defuncţi sau ai comesenilor acestora că, atunci cînd călăresc, cînd stau de vorbă, se roagă sau fac dragoste, cea dintîi datorie a lor este să urmeze pilda acelor viteji care, înaintea lor, s-au adunat ca ei aici, pentru a se bucura împreună sau a se glorifica. Mai mult decît oricare alta, istoria familială întreţine în anturajul seniorului grija de a nu degenera, de a evita să nu se irosească virtuţile din sîngele lor, tineri sau bătrîni, în care vechea vitejie trebuie, din vreme în vreme, să se întrupeze.

În a doua jumătate a secolului al XII-lea, atunci cînd cultura cavalerească a încetat să fie în întregime orală şi gestuală, memoria ancestrală a fost încredinţată scrisului, aşa cum fuseseră cîntecele şi poveştile. Sarcina de a o fixa i-a revenit cîte unui tehnician, unui om al Bisericii, aparţinînd familiei sau măcar ataşat casei, fie unuia dintre acei clerici slujitori obligaţi să ţină liturghiile, fie unui membru al colegiului de canonici care, în Franţa de Nord, se învecina cu orice castel de oarecare importanţă. Se aştepta de la acest literat să vegheze asupra formei, ca amintirea să dobîndească, prin grija lui, măreţie şi aspect monumental. Această exigenţă de solemnitate explică faptul că scrierile de genul acesta al căror text ni s-a păstrat au fost toate, pînă în pragul secolului al XIII-lea, redactate în latină, în limbajul ceremoniilor funerare şi al cărţilor savante. Într-o latină pompoasă, împodobită cu graţiile retoricii. În cursul transcrierii, memoria nu devenea doar mai puţin vagă şi mai despuiată de false podoabe: ea devenea mai cuprinzătoare şi mai profundă. Scriitorul găsea sprijin în acele scheme genealogice care erau construite pentru a obţine de la tribunalele ecleziastice pronunţarea desfacerii unei căsătorii din pricină de consangvinitate. Un asemenea cadru iniţial impune acestor povestiri să coboare treptele unei filiaţii. La fiecare generaţie, articularea cea mai importantă este, să reţinem, un pact conjugal, legitim şi prolific: X a zămislit pe Y din Z, soţia lui. Totuşi, scribul avea mijlocul de a depăşi pragul amintirilor personale pe care îl înviorau procedurile de divorţ, de a completa cu ceea ce văzuse el însuşi sau auzise, culegînd ştiri de la informatori mai vîrstnici, prin ceea ce putea citi pe pergamentul cărţilor şi al documentelor. Capabil de un travaliu analog cu cel pe care sunt pe cale să-l fac eu acum, de a răscoli prin arhive, de a desluşi urme aproape şterse, el s-a căznit, pentru a fi pe placul verilor, al stăpînilor lui, să urce pînă la obîrşia familiei ereditare, pînă la miraculosul străbun întemeietor. Îndeosebi, ca să-şi împlinească rolul, el a remodelat amintirea trecutului şi cu atît mai multă libertate cu cît amintirea era mai ceţoasă. Celor mai îndepărtaţi dintre străbuni, care nu supravieţuiau decît printr-un mormînt, un epitaf, un nume menţionat într-un act mînăstiresc, el

era la largul său să le atribuie comportamente care erau considerate în jurul lui drept exemplare, să proiecteze asupra acestor umbre toate atributele imaginare exaltate de ideologia stirpei. Ideologie care marchează, tot atît de profund, ceea ce cronica relata despre personalităţi a căror amintire era mai puţin incertă, căci stăpînul casei, care îl pusese să scrie, dorea ca despre tatăl, despre bunicul lui să se scrie cu un anume ton; el aştepta ca el însuşi, stăpînul, să fie fixat într-o postură măgulitoare, conformă codului ale cărui ţeluri şi interdicţii mă străduiesc să le descopăr. Literatura genealogică constituie deci cea mai generoasă dintre sursele din care îmi scot informaţia. Pentru ceea ce ea ne ajută să aflăm despre prezent, nu despre trecut. Ea pune în lumină ceea ce era, în momentul redactării acestor scrieri, conştiinţa de sine a marilor familii. Asemenea texte sunt extrem de rare. Şi totuşi, sunt convins, genul acesta literar înflorea în Nord-Vestul Franţei la sfîrşitul secolului al XII-lea, într-o vreme în care cultura laică era în plină înflorire. Principii cei mai mari nu erau singurii care îi favorizau eflorescenţa. Seniori de mai mică noblețe îi imitau. Consolidarea marilor formaţii politice ameninţa autonomia puterii lor; pentru a rezista acestor presiuni, ei gîndeau că este bine să amintească faptul că neamul lor era, şi el, vechi şi glorios: genealogia era o armă defensivă. Nu ştim cum erau folosite aceste povestiri, unde, cînd şi în faţa cui, de cine erau citite. Unele indicii sugerează că ele au fost redactate sau redactate definitiv tocmai cu prilejul vreunei căsătorii. Cînd se constituia o celulă conjugală, cînd îşi lua locul pe treapta generaţiilor, ca s-o continue, nu se cuvenea oare să se răsădească atunci amintirea împrospătată a gloriilor, pentru învăţătura noului senior şi a nădăjduiţilor săi urmaşi? Sigur că aceste lucruri aveau destinaţie internă, privată, şi tocmai de aceea cele mai multe s-au pierdut. Unele au fost salvate de întîmplare, pentru că nişte vlăstare tîrzii ale acestor familii, capabile încă de mecenat, au pus să fie copiate manuscrisele cu două sau trei sute de ani mai tîrziu, în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, într-o vreme cînd, în casele nobile, începeau să se constituie biblioteci bine întreţinute.

Cea mai veche dintre aceste epave este din 1155: provine din Touraine, ţinut al retoricii celei frumoase. Textul acesta superb celebrează virtuţile seniorilor din Amboise[1]. Totuşi, panegiricul — poate şi de aceea a supravieţuit — priveşte şi alte persoane: autorul, un canonic al colegiului din Amboise, nu scria numai pentru urmaşii acestor eroi; el se adresa şi unui alt cap de familie, lui Henric Plantagenet, conte de Anjou, tocmai atunci încoronat rege al Angliei. Proza aceasta este, într-adevăr, de o tonalitate cu totul specială. Este o tînguire, un bocet. Nefericirea tocmai lovise familia. Ea se află decapitată. Cel care o cîrmuia, un bun vasal al conţilor de Anjou, îi slujea în război, războiul pe care regele Franţei, ajutat de contele de Blois, îl pornise împotriva noului soţ al lui Aliénor. Dar a căzut într-o ambuscadă şi, acum de curînd, a murit. Fiii săi nu au urmaşi. Castelele sale au fost cucerite sau sunt pe cale de a fi. Din adîncul durerii se înalţă o chemare către seniorul fiefului. Lustruită cu multă ştiinţă, scrierea este o pledoarie, un act de supunere către un suzeran. Funcţia ei de primă urgenţă nu este aceea de a-i informa pe urmaşii învinsului despre virtuţile tatălui lor. Ea este aceea de a capta bunăvoinţa stăpînului lor, un ultim recurs.

Cu această intenţie, foarte abilul scriitor, citînd din belşug pe Cicero, urmează, pagină de pagină, elogiul prieteniei vasalului faţă de senior. S-a hotărît să înceapă prin a descrie Amboise, antichităţile ei: pămîntul dat în grija vasalului, rădăcina acestei lungi prietenii; ooncesiunea acestei considerabile averi constrînge de numeroase generaţii la anumite datorii reciproce ale celor două familii, cea a vasalilor şi cea a seniorilor. Apoi este pusă în paralel istoria celor două familii, respectînd însă ierarhia. Se începe întîi cu faptele conţilor de Anjou. Este lăudată mai ales valoarea lor militară, vigoarea virilă de care va da curînd dovadă urmaşul, cînd va veni şi el în sprijinul neamului. Actorii acestei prime povestiri sunt, prin urmare, bărbaţi. Nu se spune nimic despre fiicele lor, nimic sau aproape nimic despre soţiile lor. Toţi sunt viteji, cu o singură excepţie, Fouque Réchin: el se dovedise cîndva duşmanul înrăit al casei de Amboise. Şi este ponegrit pentru

asta. În tinereţe, e drept, era plin de făgăduinţe. Îmbătrînind însă, l-a cuprins patima femeilor, ducîndu-l la inerţie, la împotmolire, la acea moleşire în plăcerile aşternutului atît de des reproşată, în documentele acestei epoci, seniorilor care nu ştiau să moară la timp. Libidinos, vina lui a fost de a fi dorit prea ardent pe Bertrade, o femeie afurisită care, pînă la urmă, l-a provocat pe regele Filip s-o răpească. Textul acesta părtinitor este sursa principală a acuzaţiilor de rapt şi de desfrînare al căror obiect a fost Capetianul, din partea istoricilor, pînă în zilele noastre. După marile fapte ale conţilor, sunt descrise cele ale vasalilor. Descendenţii lor prezintă o structură asemănătoare, însă întemeierea ei mai tîrzie datează de la sfîrşitul secolului al X-lea, iar aceşti bărbaţi dovedesc virtuţi diferite. Mai puţin năvalnici, însă foarte prudenţi, leali, buni de sfat. Şi printre ei se află o oaie neagră, ultimul, Sulpice al II-lea, victimă a nemăsurii şi a lăcomiei sale: a fost greu pedepsit. Nu că i-ar fi plăcut prea mult femeile, însă, la un moment dat, a uitat de obligaţiile la care îl constrîngea omagiul feudal. Pentru că onoarea seniorilor de Amboise era aceea de a nu fi rupt niciodată credinţa lor de vasali faţă de seniorii lor. Această neclintită prietenie le dădea dreptul, cînd erau la necaz, să ceară ajutorul şi sfatul seniorului.

Prietenia feudală se naşte din omagiul (*hommage*) care, cum arată şi numele, îi uneşte pe bărbaţi. Este, prin urmare, o virtute masculină, iar războinicii ocupă primul plan al scenei. Povestea seniorilor de Amboise numeşte şaptezeci de bărbaţi. Dar ea numeşte şi douăzeci şi cinci de femei. Unele dintre ele sunt mai mult decît nişte simple figurante şi acestea sunt tocmai soţii. Interesul excepţional al acestui text este de a plasa în prim-plan nişte personaje feminine care nu aparţin legendei, de a le situa în funcţia pe care o îndeplinesc şi de a arăta ce imagine îşi făceau despre ele bărbaţii de atunci. Imagine ideală, bineînţeles. Opera este un panegiric. Străbunele, doamnele, aceste fete care au fost conduse, fecioare, în aşternutul căpeteniei de familie, nu i-au înşelat niciodată şi nu au fost niciodată repudiate. Ele şi-au ajutat soţii să-şi înalţe prestigiul

familiei. Toate, în afară de una, Agnès, soţia nefericiului senior[2]. Ea trăieşte încă, mamă a unor băieţandri care sunt nădejdea continuării familiei; este însă văduvă; poate a părăsit casa seniorială; unii se gîndesc în orice caz să o deposedeze de zestrea ei de văduvă, s-o izgonească. Este de neam foarte bun, coborîtoare din Donzy-Saint-Aignan, înrudiţi cu casa regală. Dar oare nu tocmai aceasta o aşază de partea cea rea a lucrurilor? În 1155, Capetianul şi prietenii săi sunt cei mai înverşunaţi adversari ai contelui de Anjou şi ai vasalilor săi. Ea singură este obiectul relelor judecăţi: zăpăcită, laşă, mai grav: suspectă de trădare; în momentul marii primejdii, cu bărbatul în lanţuri, „fără discernămînt (...), fără să ceară sfat", ea a restituit două sute de prizonieri cu vitejie capturaţi de pedestraşii castelului din Amboise, prizonieri care ar fi putut fi eventual daţi în schimbul seniorului. Aşadar, n-a fost la înălţimea rolului ei. Calitatea de mamă o îmbia să ia locul stăpînului sfîrşit şi să ia în stăpînire senioria, s-o apere cu orice preţ, pînă cînd din neam va apărea un bărbat, un viteaz, care s-o elibereze de această suplinire. Oamenii ar fi vrut-o, asemenea acelor eroine care apar pe alocuri în cronici, virtuoasă, stînd neclintită pe meterezele fortăreţei asediate, vociferînd, încălzind inimile apărătorilor.

Agnès serveşte, pe lîngă asta, de contrast. Slăbiciunea ei pune şi mai bine în evidenţă strălucita virtute a soacrei sale, moartă de curînd, Elisabeth de Jaligny, o fată a contelui Fouque Réchin şi, prin urmare, mătuşă de a doua generaţie a regelui Henric Plantagenet. „Norocoasă" femeie, întîi prin sîngele ei, prin neamul ei, pentru că ţinea de tatăl ei, dar nu mai puţin prin ceea ce îi revenea de la calitatea soţului ei, de la calitatea fiicelor ei. Tot ce a onorat-o pe această femeie emană, cum bine se vede, de la bărbaţi. De omul care a zămislit-o, de cel care a făcut-o mamă, de bărbaţii cărora le-a dat naştere. Datorită acestor merite împrumutate, a dat dovadă de activitate şi de acel „curaj bărbătesc", cum spune literal textul, care a eliberat-o de slăbiciunile femeieşti. A ajuns chiar, fapt memorabil, să se comporte ca un bărbat. De curînd căsătorită, a fost văzută plecînd în ţara mamei sale — firește, cu consimţămîn-

tul soţului —, însă singură. Începuse s-o despoaie de moştenire, a apărat-o, a păstrat-o pentru fiii săi. Iar apoi a străbătut prin toate încercările „bărbăteşte", în felul femeilor puternice din Biblie. A rămas bărbătoasă, ba a devenit şi mai bărbătoasă după ce, venind vremea, şi-a pierdut bărbatul. A fost silită atunci să ţină piept fiului ei mai mare, Sulpice al II-lea, pe care, poate, îl strica într-o măsură oarecare căsătoria lui nefastă cu o femeie prea slabă. Avea pretenţia să administreze el dota mamei sale. Aceasta din urmă s-a împotrivit, cerînd dreptate seniorului fiefului. Contele de Anjou, principe bun, apărător al văduvelor, încîntat de prilejul de a-şi potoli un vasal devenit turbulent, l-a forţat pe seniorul de Amboise, cu armele în mînă, să respecte drepturile mamei sale. Sigură de ea, Elisabeth a plecat din nou în Bourbonnais să-şi stabilească al treilea băiat pe averea pe care o avea ea personal, apoi s-a înapoiat să-şi sfîrşească zilele în casa pe care o avea la Amboise, în vecinătatea mînăstirii Saint-Thomas, ca o bună şi cucernică văduvă. Şi-a folosit ultimele zile dăscălindu-l pe fiul ei mai mare, ca să-l ferească de trufie. Bătrînă, „plină de zile", a fost sfetnica cea bună, substituindu-se tatălui defunct, înţeleaptă cît trebuie să fie un *senior*: „De ce te-ai aruncat într-un război fără să-mi ceri sfatul: n-ai fi găsit la nimeni mai bună povaţă[3]." Înainte de a muri, paralizată, a mai fost în stare să ia sub protecţia ei pe cel mai mare dintre nepoţi, orfan, despuiat de tot ce avea, şi a cărui mamă nu era bună de nimic; ea i-a cedat copilului, cu mîna ei, ce mai păstrase încă: moştenirea de la Jaligny, pe care o lăsa vacantă moartea ultimului ei fiu. Singură în mijlocul ruinelor averii sale familiale, inflexibilă, cuirasată de paralizie şi de curajul său, Elisabeth este o excepţie în această galerie de portrete exemplare. Ea este o lecţie pentru bărbaţi, supravieţuind primejdiilor maternităţii, supravieţuindu-i soţului ei. *Virago*, bărbătoasă, ea este una dintre acele rare femei de inimă pe care bărbaţii acelei vremi le respectau cînd, despuiate de feminitatea lor, ele deveniseră ca nişte egale.

Virtuţile obişnuite aşteptate de la o soţie se descoperă într-un alt portret, cel al unei străbune moarte cu vreo şaizeci de

ani în urmă, Denise. Se odihnea pe veci în mînăstirea de la Pontlevoy: în fiecare an, cu prilejul comemorării morţii, amintirea ei era evocată în liturghiile funerare. Opt cuvinte latineşti ajung elogiului ei: ele definesc ce este, în ochii bărbaţilor, perfecţiunea femeiescului: *pia filia, morigera conjunx, domina clemens, utilis mater.* Fiică, soţie, stăpînă şi mamă, de-a lungul întregii sale vieţi, Denise a fost mereu supusă bărbaţilor, tată, soţ, frate, chiar socru, care a administrat casa în care a trăit. Pînă la măritişul ei a rămas *pia,* supusă poruncilor: a acceptat drept bărbat pe cel care fusese ales pentru ea. Destinul ei era de a deveni *conjunx,* soţie. Iar ca soţie a fost tot ceea ce ar trebui ca soţiile să fie, îndatoritoare, supusă. Doamnă totuşi, *domina*, dotată cu o putere, şi nu mică, pentru că soţul ei venise să se stabilească la ea, în casa strămoşilor ei, şi deţinea de la ea cea mai mare parte a puterii sale. Însă căsătoria o pusese sub stăpînirea acestui bărbat. El era cel care îşi avea reşedinţa în castelul din Chaumont, în locul pe care străbunii bărbaţi ai Denisei îl ocupaseră. Ea personal, relegată în poziţie laterală, în picioare, lîngă tronul dreptăţii, asemenea Fecioarei alături de Hristos judecător, intervenind, „clementă", introducînd puţină blîndeţe în oficiul seniorial; adjunctă, în timp ce toate drepturile stăpînului erau, de fapt, ale ei. Maternitatea i-a redat oarecare autoritate? Cîtuşi de puţin. Mamă, trebuia să fie *utilis*, „utilă". Cui? Altor bărbaţi, fiilor născuţi din ea.

Acesta este rolul atribuit femeii în marea paradă pe care societatea aceasta cavalerească, masculină, îi place s-o vadă montată ca pe un spectacol. Femeia este un obiect, de mare preţ, cu mare grijă păstrat pentru toate foloasele pe care le aduce. De pildă, Denise, văduvă, încă foarte tînără, cu copiii încă foarte mici. Bărbaţii din sîngele ei, pe care căsătoria acestei moştenitoare îi frustrase, se pregăteau să se năpustească asupra prăzii, voiau să pună mîna pe ea, pentru a o recăsători potrivit intereselor lor. Familia soţului defunct s-a cramponat de acest bun foarte preţios. Denise şi fiicele ei au fost bine încuiate în sala castelului. Paznicul fortăreţei avea ordin să vegheze asupra acestor comori ca la lumina ochilor săi.

Asupra a ce să vegheze? Asupra unei persoane? Ce era aici cu atîta lăcomie supravegheat oare altceva decît un pîntece, o matrice, organul procreator, locul secret în care, din amestecul de sînge, se formasu viitori războinici, moştenitori. Iată de ce adevăratul tron al femeii este patul ei de lehuză. Într-o noapte, oamenii seniorului de Amboise au cucerit un turn de piatră. Pătrunzînd la parter prin pivniţă, au reuşit să-i străpungă tavanul, să străbată pînă în sală: ei au descoperit aici, în acest loc foarte sigur, pe soţia cavalerului care păzea clădirea. Era încă lehuză. L-au omorît pe paznic, au arborat steagul stăpînului lor în vîrful clădirii, dar apoi au luat-o pe tînăra mamă, cu delicateţe şi cu patul ei cu tot, avînd grijă ca ea să nu pună piciorul la pămînt — pentru că încă nu se purificase — au dus-o, ca pe un sfînt sacrament, pînă la cabana unde dormea soţul ei[4]. Şi tocmai un pat de lehuză, cel al Sfintei Naşteri, sculptorii, puţin înainte de a fi redactat textul pe care îl examinez, au cutezat să-l reprezinte, triumfal, ceva mai jos decît Fecioara plină de maiestate, pe unul dintre timpanele portalului regal de la Chartres. Pentru că trebuie să nască, femeia, repet, este un obiect de preţ. Să fim bine înţeleşi: un obiect de schimb. Ea este o piesă într-un joc, dar cei care joacă sunt bărbaţii.

Jucătorii se împart în două tabere: unii iau pionul, ceilalţi îl cedează. Însă, înlăuntrul celui de-al doilea grup, mai multe echipaje au rolul lor. În aspra competiţie a cărei miză sunt femeile, se observă, în mijlocul secolului al XII-lea, că printre cei care dau fete de neveste, printre cei care, în castele, îşi combină lovitura ca să cîştige cît mai mult cu putinţă, părinţii fetei sunt încadraţi dintr-o parte de seniorul lor şi de cealaltă de vasali. Istoria seniorilor din Amboise tratează în mod cu totul special despre legătura personală pe care o creează omagiul, despre această înrudire liber-aleasă ale cărei noduri se amestecă cu cele de sînge. Ea face să apară limpede unul dintre efectele progreselor feudalizării: de-acum înainte, cea mai mare parte a bunurilor nobile sunt terenuri feudale cedate cîte unui vasal; drepturile pe care alianţele matrimoniale le transferă de la o casă la alta sunt aproape toate strînse în re-

ţeaua obligaţiilor de vasalitate. Acest lucru justifică, în cursul tratativelor preliminare, prezenţa omului de la care pleacă fieful, dar de asemenea şi a altora care, vasali, feudatari, sunt direct interesaţi de dotă, de calitatea fiului care, născut din alianţa proiectată, va deveni seniorul lor sau al fiilor lor. Posesorul eminent al fiefului pe de o parte, pe de alta membrii comunităţii vasalice adunaţi pe acest fief şi participînd la profiturile sale nu au de gînd să fie străini de alegerea soţului, cavalerul de la care unul va primi omagiile şi serviciile, căruia ceilalţi îi vor presta omagiu şi ale cărui binefaceri le vor primi. Şi astfel strategiile se complică în neîncetata tranzacţie al cărei obiect sunt femeile. Iată ce se poate distinge din acest joc.

Puternica prezenţă a personajelor feminine în istoria familiei de Amboise nu are de ce să surprindă. Două motive contribuiau la a păstra foarte vie amintirea străbunelor. Relaţii, foarte utile în acele momente de mare primejdie, se legaseră odinioară prin ele cu principalele puteri ale regiunii. Dar mai ales castelele, prerogativele, pămînturile, absolut tot ce susţine acum onoarea familiei fusese adus de ele prin căsătorie. Într-un secol şi jumătate, în cinci generaţii, patru căsătorii succesive constituiseră enormul ansamblu seniorial care îl situa pe seniorul de Amboise printre principalele puteri din Touraine. Prin prima căsătorie, străbunul întemeietor, trunchiul din care a crescut familia, se implantase în ţinut. Unul dintre fiii săi, unul mai mic ca vîrstă, Lisois, datorită căsătoriei sale, s-a stabilit într-unul dintre cele trei castele din Amboise, turnul de piatră. Fratele lui mai mare, Sulpice, a dobîndit, căsătorindu-se cu Denise, stăpînirea asupra castelului din Chaumont. Lui Hugues, fiul său, o femeie, Elisabeth, i-a adus ca zestre un *maritagium* superb; restul de Amboise pe care îl ceda fratele său şi moştenirea burboneză a mamei sale, Jaligny, ceea ce bărbaţii din neamul ei nu reuşiseră să recupereze. Dar ceea ce se vădeşte aici într-un fel răsunător este rolul prieteniei vasalice. În 1155, în casa Amboise, toţi îşi aminteau cu plăcere că strămoşii, unul după altul, obţinuseră aceste soţii mirifice de la seniorul lor; fiecare dintre ele

fusese recompensa vitejiei lor, preţul devotamentului. Generozitatea seniorului, dar şi puterea lui. El impusese de fiecare dată legea sa bărbatului care, prin dreptul sîngelui, ţinea fiica în puterea lui. El se substituise acestui bărbat, el hotărîse şi alesese el însuşi pe viitorul soţ, şi obligase pe cel intitulat să dea fata să ratifice această hotărîre, această alegere.

Povestea familiei spune puţine lucruri despre cel mai vechi dintre aceste pacturi, contemporan cu marea mutaţie despre care am vorbit, prin care, de-a lungul deceniilor care au încadrat anul o mie, relaţiile de înrudire în marea aristocraţie au căpătat încetul cu încetul forma *lignagère* (caracteristică grupului de filiaţie unilinear ai cărui membri se consideră ca descinzînd din acelaşi străbun). Este posibil ca imaginea realităţii să se fi înceţoşat în memoria familială. Aceasta, şi este un fapt incontestabil, atribuie, o sută cincizeci de ani mai tîrziu, o funcţie majoră căsătoriei în construirea dinastiilor senioriale. Hugues I, străbunul, era un „fidel" al lui Hugues Capet, probabil şi finul său — poartă un nume Capetian — şi numele pe care i l-a dat el însuşi fiului său dovedeşte că era originar din ţinutul Capetian Orléanais[5]. „Atunci cînd dădea un conte familiei Manceaux", Hugues Capet i-a dat pe fata seniorului de Lavardin. Nu era cine ştie ce căpătuială. Lisois, fiul său, a plecat, la fel ca Hugues, în aventură, şi s-a legat de contele de Anjou, Fouque de Nerra. Acesta căuta, dacă e să dăm crezare amintirii genealogice, cum să răsplătească serviciile acestui fidel devenit, după atîţia ani, necesar, cum să-l lege trainic de viitorul său succesor, Geoffroi Martel. În strălucirea biruinţelor sale, el l-a constrîns pe posesorul turnului său din Amboise să-şi cedeze nepoata. Lisois a luat-o de nevastă prin 1030, împreună cu turnul. Învins de Geoffroi Martel şi fără îndoială prizonier, seniorul de Chaumont a fost nevoit să-şi dea nepoata fiului mai mare al lui Lisois şi s-o doteze cu toate bunurile sale. Îi revenea contelui Fouque Réchin s-o mărite pe Elisabeth, fiica sa. Dreptul i-a fost însă smuls de omul care îi purta atunci război, propriul său fiu. Acesta căuta din răsputeri aliaţi: i-a dat-o pe sora lui vitregă lui Hugues al II-lea, ca să-i cîştige, trainică, prietenia. Aşadar, cel puţin

trei din aceste patru soţii au fost cîştiguri de război, părţi din prada pe care un învingător o împărţea cu tovarăşii săi de arme. Să notăm bine că, pentru a fi siguri de aceste captive şi de averea pe care o aduceau, beneficiarii acestor daruri, întîi Lisois, apoi Sulpice, au fost obligaţi să se instaleze în casa soţiei lor, să îmbuneze cu greu nişte rubedenii ostile, să se facă admişi, să meargă pînă la a accepta să odihnească, după moarte, alături de morţii unui neam străin. Iar autorul povestirii de familie ascunde, cît îi stă în putinţă, încărcătura de rapturi a acestor străvechi căsătorii. În schimb, el proslăveşte imaginea bunului senior care împarte moştenitoare printre acei tineri din suita lui care îl serviseră cum se cuvine.

Această imagine, destinată să încingă ardoarea mezinilor care, în Curţile mari sau mici, se sileau, prin isprăvile lor, să cîştige favorurile stăpînului, ocupa, în a doua jumătate a secolului al XII-lea, o poziţie foarte puternică înlăuntrul ideologiei cavalereşti. O vedem reapărînd într-una dintre anecdotele care au fost adăugate mai tîrziu textului originar al istoriei. Ea povesteşte — şi se simte că este inventată, fără corespondent în indiciile risipite prin documente — cum a fost întemeiată casa de Château-Renault[6]. În 1044, contele Geoffroi Martel cucerise Touraine; el îi înlocuia pe cei înfrînţi cu oameni de credinţă. El avea „cu el" spune legenda, în banda lui, „doi nobili adolescenţi (...), unul se numea Renault, după numele tatălui său, celălalt Geoffroi, după numele contelui al cărui fin era". Contele de Anjou i-a dat armele de cavaler celui dintîi (folosindu-se de toate legămintele posibile, cele care pecetluiesc riturile botezului, precum şi cele ale învestiturii), apoi l-a redat tatălui său (una dintre funcţiile caselor princiare apare aici foarte evidentă: tinerii războinici primeau acolo formaţia lor în meseria militară şi atributele ei simbolice; ele serveau totodată ca loc unde erau găzduiţi fiii care se îngrămădeau în casa tatălui lor şi care nu aveau nimic al lor atîta vreme cît el era în viaţă; aceste curţi au fost creuzetul unde s-a făurit armătura de fidelitate, de supunere aproape filială, de bunăvoinţă aproape paternă, pe care s-a construit sistemul politic pe care îl numim feudal). Fiul acesta, pentru că era cel

mai mare, s-a putut aşeza la casa lui: i-a urmat curînd tatălui său care a plecat la Ierusalim ca să-i facă loc. Fratele lui era invidios, cerea să fie făcut şi el cavaler la rîndul său şi mai ales să primească un domeniu. Or, tocmai, Geoffroi Martel avea nevoie de un om sigur, capabil să clădească un castel nou în ţinutul pe care abia îl cucerise. „Tînărul" a fost deci armat cavaler, înzestrat, iar contele „i-a dat de asemenea de soţie pe nepoata soţiei sale [una dintre fetele de care putea dispune şi care, nefiind din sîngele lui, nu risca să-i reclame într-o zi ceva din patrimoniu], o fată de neam foarte nobil şi foarte frumoasă [fireşte]". Noul căsătorit, pe de o parte, a clădit o fortăreaţă, pe de alta s-a ocupat să-şi facă un urmaş: curînd i s-a născut un băiat; apăruţi în acelaşi timp, băiatul şi castelul au primit acelaşi nume: Renault. Este un exemplu frumos de legătură strînsă între căsătorie, serviciul leal, grija dinastică şi casa, fortăreaţa, în care neamul se înrădăcinează.

De bună seamă, memoria şi imaginarul sunt inextricabil amestecate. Istoria seniorilor din Amboise ne arată în esenţă cum visau să-şi găsească soţie, pe vremea regelui Ludovic al VII-lea, cavalerii încă foarte numeroşi pe care disciplina ereditară îi obliga să rămînă celibatari. Trebuie oare să îndepărtăm fără apel o asemenea mărturie, să refuzăm să-l vedem pe cel mai vechi strămoş de care îşi aminteau atunci cavalerii ca pe un aventurier norocos, înzestrat cu o soţie de către căpetenia războinică, slujită de el din toată inima? Lambert de Wattrelos, canonic, autor al *Analelor din Cambrai*, îşi scrie în aceeaşi perioadă genealogia. Pentru el, întemeietorul casei al cărei nume îl poartă este un frate al străbunicului său, trăitor cu o sută de ani mai de mult; vasal al episcopului de Cambrai, fusese instalat şi el, după toate aparenţele, de seniorul său, care l-a şi căsătorit. Indiferent care ar fi fost realitatea primelor vremi feudale, importantă este această altă realitate: cavalerimea, la mijlocul secolului al XII-lea, îşi face o glorie din nişte străbuni răpitori şi din nişte străbune de sînge şi mai nobil, pe care un erou victorios le cedase cu generozitate auxiliarilor puterii sale.

Una dintre cele mai frumoase ilustrări ale acestui vis şi în acelaşi timp al matrimonialităţii reale din acea vreme o găsesc într-o scurtă poveste[7] pe care călugărul Jean de Marmoutier, pentru a-l amuza şi a-l instrui pe Henric Plantagenet, a grefat-o, prin 1170, pe partea marelui text genealogic care îi privea nu pe seniorii din Amboise, ci pe conţii din Anjou. Era un *exemplum*, arătîndu-i actualului cap de familie ce trebuie să facă şi ce nu trebuie să facă prin celebrarea unui străbun, cel mai îndepărtat a cărui existenţă să fie atestată prin documente din arhive, Enjeuger. Casa de Anjou, mai puternică, era şi mult mai veche decît cea din Amboise. Enjeuger trăia în pragul secolului al X-lea. Pierdut în întunericul timpului, naratorul putea broda pe numele lui după bunul său plac, putea să fardeze această fiinţă fantomatică, s-o deghizeze, să-i atribuie discursuri şi isprăvi. Jean s-a hotărît să costumeze primul rol al teatrului său pedagogic în „tînăr", în cavaler sprinţar, datorîndu-şi norocul numai virtuţilor sale. Pleca de la o simplă frază. Manuscrisul pe care îl înfrumuseţa încercase să explice legăturile care îl uneau pe contele de Anjou cu Gâtinais, regiune din bazinul parizian, prin vitejia acestui străbun: pentru a fi salvat onoarea unei femei din acest ţinut, „el devenise extrem de drag rudelor [acesteia] şi aproape tuturor nobililor". Fantezia, în chipul cel mai firesc, foloseşte acest personaj feminin drept trambulină. Totuşi, autorul scrierii este călugăr: el nu vorbeşte de dragoste, ci de căsătorie. La început, trei personaje: un rege al Franţei, pe care Jean îl botează Ludovic, pentru că nu-i ştie numele; vasalul său, contele de Gâtinais, care moare lăsînd o fiică unică; un slujitor al regelui, şambelanul său, viteaz şi el, foarte frumos. Acestuia din urmă regele ar vrea să-i dea drept răsplată pe moştenitoarea contelui. Dreptul feudal, în 1170, autoriza pe seniorii vasalilor defuncţi să le mărite pe orfanele lor, iar lui Henric Plantagenet îi plăcea să audă acest lucru repetat. Piedica s-a ivit aici nu din partea rubedeniilor, ci dintr-aceea a fetei. Şambelanul prestase omagiu contelui; „nu este — protestă fata — nici cuviincios, nici drept de a mă împovăra cu supusul meu şi cu vasalul meu". Şi era nevoie de consimţămîntul ei: toţi audi-

torii lui Jean de Marmoutier îl considerau acum necesar. Mustrată de regină cu asprimea cuvenită, închisă în camera doamnelor — care nu era ceea ce prea adesea se spune că ar fi fost, ci o mică lume închisă, vicleană, terenul unui evident terorism intern —, fecioara, pînă la urmă, a cedat. Pe deasupra, regele a trebuit să obţină „consiliul", asentimentul „prietenilor", adică el întregii „familii" de vasali ataşaţi contelui de Gâtinais. Aceştia şi-au dat asentimentul. Nu mai rămînea decît să fie pregătită nunta. De remarcat: în Touraine, cînd această istorie a fost scrisă, solemnitatea nu mai comporta două faze, ci trei: între „confirmarea donaţiei", adică schimbul de cuvinte legat de dăruire, făgăduinţa rostită personal de fiecare dintre soţi, şi „celebrarea nunţii", conducerea (*deductio*) plină de veselie a miresei pînă la casa ei cea nouă, se intercala „binecuvîntarea". Autorul era un scriitor ecleziastic. Însă el dedica născocirea lui seniorilor celor mai distinşi ai vremii. Lumea aceasta foarte bună admitea fără nici cea mai mică reţinere intervenţia preotului în plin mijloc al ritului de trecere. Biserica, din acest punct de vedere, biruise.

Prin această unire legiuit binecuvîntată, şambelanul înălţat în rang deasupra soţiei sale, în ciuda vechii subordonări de vasal, a luat în mînă senioria. Numai că, zece ani la rînd, n-a izbutit să-şi facă rodnică nevasta. Bolnav, într-o dimineaţă a fost găsit sufocat în patul său. Neîntîrziat — zvonul: ea este; ea l-a omorît; unde e amantul? Acuzaţia, aşa cum se cerea, a fost înaintată de rudeniile mortului, şi în primul rînd prin căpetenia lor, al doilea om ca importanţă al casei, seneşalul. El a strigat, el s-a plîns. El este cel care a jucat rolul personajului care, în romane, proferă calomniile. Frămîntarea acestor oameni nu poate să ne mire: ei intraseră o dată cu defunctul în această casă. Ea nu aparţinea vechiului stăpîn, ci doamnei. Văduvă, avea să se căsătorească din nou, avea să aducă aici un nou stăpîn, care îi va instala pe propriii lui oameni, constrîngînd vechea echipă să dispară de acolo. Femeia aceasta trebuia împiedicată să le dăuneze şi, pentru asta, era nevoie să i se interzică de a se mai recăsători vreodată. Dar oare ajungea să fie acuzată de infidelitate? Era mai sigur ca la acuzaţia

de adulter, care ţine de domeniul privat, de viaţa familială, să fie adăugată una care să aparţină justiţiei publice, aceea de „moarte subită". Bănuiala că s-ar fi comis o astfel de crimă a făcut posibilă sesizarea curţii regale. În faţa acestei adunări, acuzata a propus să se disculpe prin jurământ. Acest apel la judecata lui Dumnezeu ar fi trebuit să fie suficient dacă n-ar fi fost la mijloc decît învinuirea de adulter; mai era însă şi aceea de omucidere: proba cerută era duelul judiciar. Acuzatorul s-a arătat gata să se angajeze în luptă. Era un om cunoscut, vestit în regiune pentru puterea braţelor sale. Cine ar fi putut să-i stea împotrivă? Văduva a făcut apel, chemîndu-i într-ajutor pe oamenii din sîngele ei. Toţi au fost cuprinşi de frică, atît de puternică era bănuiala care, în asemenea împrejurări, apăsa asupra soţiei. Femeia părăsită de toţi ai săi, „văduvă", dovada era făcută: era vinovată. Atunci a intervenit Enjeuger. Avea şaisprezece ani, în materie de arme era un începător. Nu făcea parte din familia de sînge a celei părăsite, era doar finul ei: legătura de înrudire era spirituală, cu alte cuvinte, mai bună. Tînărul care trăia în casa contelui îl slujise zi de zi, ştia că este bolnav. Convins, aşadar, că moartea era naturală, sigur pe el, a intrat în luptă, a învins. David l-a biruit pe Goliat. Doamna, acum nu mai încăpea nici o îndoială, era nevinovată. A hotărît totuşi să-şi sfîrşească zilele într-o mînăstire. Dar ce-o să se întîmple cu moştenirea? Cine va reînălţa fieful? Verii ei, care nu avuseseră curajul să lupte pentru ea? Sau atunci tînărul erou „care nu era un apropiat al ei întru sînge, ci întru spirit"? Regele n-a şovăit o clipă să-i dezmoştenească, rudele care nu fuseseră la înălţime. În curtea sa, el l-a declarat pe Enjeuger „fiu de mamă": simpla hotărîre a principelui — să ne gîndim că Henric Plantagenet n-a auzit vorba aceasta fără plăcere — este capabilă să modifice „natura"; într-adevăr, cu acest prilej, principele, interpret al intenţiei divine, consacra superioritatea spiritului asupra carnalului. Enjeuger, adolescent, celibatar, nu şi-a cucerit fieful prin forţa şalelor sale, împerechindu-se cu o moştenitoare, ci prin puearea inimii, precum şi prin cea, Dumnezeu ajutîndu-l, a mîinii sale nepricepute. Predestinat, străbunul întemeietor al casei de Anjou

îndeplinea, aşa tînăr cum era, una dintre funcţiile regale: el apăra dreptul la dreptate al văduvelor. Acest discurs putea să-i entuziasmeze pe toţi tinerii curţii. Se bucura şi seniorul, amintindu-şi cu nostalgie de propria sa tinereţe, şi foarte sigur de puterea sa.

Naratorul necunoscut, care a compus prima versiune a dublei genealogii de care mă folosesc, evită să indice cum Sulpice al II-lea, seniorul cel rău care tocmai murise, îşi luase soţie. Am putea crede că, manevrînd între cei doi seniori ai fiefurilor sale, contele de Anjou şi contele de Blois, el a fost însurat de al doilea — ceea ce, în acest apel la Plantagenet, nu însemna cine ştie ce mare lucru. Dar, în 1170, pe cînd scria Jean de Marmoutier, şi deja în 1155, refluxul violenţelor i-a împiedicat pe principii feudali să cucerească, cu armele în mînă, cum făcuseră străbunii, neveste pe care să le ofere vasalilor lor. Cea pe care a primit-o Enjeuger n-a fost cucerită, şi s-a văzut că regele, atunci cînd, în această naraţiune fictivă în care se reflectă conduitele ideale, dispune de mîna acestei femei, întîia oară, nu fără dificultate, nu se foloseşte de forţă, ci de puterea sa seniorială. La sfîrşitul secolului al XII-lea, cînd stăpînii principatelor mari sau mici epuizaseră resursele caselor lor, cînd fetele, nepoatele, bastardele se aflau toate la casa lor, erau obligaţi într-adevăr să negocieze, să-şi pună în valoare prerogativele, să invoce pretextul dreptului regal de a protegui văduva şi orfanul şi de asemenea dreptul, de natură părintească, atribuit lor de poziţia în ierarhia omagiilor, de a obţine ca părinţii vasalului lor defunct să-i autorizeze să dea femeilor, fecioare sau nu, pe care acel deces le lăsa „dezolate", un soţ ales de ei. Părinţii rezistau cît le stătea în putere acestei intruziuni. După o anchetă serioasă, obiceiul i-a acordat, chiar în această epocă, ducelui de Normandia „donaţia" fiicelor vasalului său cînd acestea moşteneau fieful; obiceiul însă îi interzicea să cedeze fieful în chestiune fără sfatul şi aprobarea „prietenilor", ale bărbaţilor din sîngele lor[8]. Era vorba, într-adevăr, de raport între puteri „şi mai ales de tîrguială, de bani". „În provinciile Galiei şi Angliei", notează Robert de

Courçon[9], principele pământului pune mîna pe patrimoniul orfanilor; „el mărită fete şi văduve cu bărbaţi mai puţin nobili, luînd bani pentru asta, vînzînd astfel noblețea (*generositas*) acestor femei."

Feudatari ai contelui de Anjou, seniorii de Amboise au reuşit să-şi căsătorească liber fiicele? Le-au măritat pe toate şi, din cît se pare, aşa cum au vrut. De fapt, nu erau prea multe: soţiile cu care îi dăruiseră seniorul lor n-au fost deosebit de fecunde. Cu a lui, Lisois a zămislit cinci copii, dintre care trei fete au ajuns la vîrsta adultă; Sulpice I, trei copii, dintre care două fiice; Hugues al II-lea, patru, dintre care o fată. Şase fete cu totul. Seniorii nu le-au dat unor vasali, ci unor egali, nişte rivali, stăpînii castelelor vecine, duşmani potenţiali, în scopul de a le cîştiga prietenia sau cel puţin de a le reduce puterea de agresiune. Într-adevăr, prin căsătorie, repetau moraliştii Bisericii cînd oboseau să tot justifice obligaţia de exogamie, se extinde bunăvoinţa şi dragostea între oameni. Ceea ce sperau donatorii de femei era, firește, în primul rînd, pacea. Au obţinut-o oare? Au obţinut mai mult decît atît? Textul acesta ne ajută să întrevedem ceea ce, în alte scrieri, nu apare aproape niciodată: profitul pe care căpetenia unei case aristocratice putea sconta atunci cînd îşi mărita fetele. Sulpice I a avut drept cumnaţi nişte seniori puternici. Unul stăpînea castelul din Roches-Corbon; a fost un prieten foarte fidel; bolnav, Sulpice s-a hotărît să se ducă să moară la el, iar alianţa, strînsă, indestructibilă, mai dura în 1155: încă la a treia generaţie, verii au continuat să-şi dea sprijin, să se sfătuiască, să sară în luptă în ajutorul celorlalţi. Însă între Sulpice şi bărbaţii celorlalte două surori ale sale, seniorul de La Motte-Foucois şi seniorul de Montrichard, legătura de alianţă matrimonială n-a împiedicat ura. Am putea crede chiar că a întărîtat-o. Cumnaţii, căsătorindu-se, îşi făcuseră socoteala că vor exploata la maximum drepturile soţiilor lor. Ei vedeau în fratele lor, înainte de toate, nu un prieten, ci un obstacol în calea lăcomiei lor. Încercau să-l doboare cu toate mijloacele, cu cele mai rele. Hazardul a făcut că, în război, au

fost înfrînţi. Unul dintre ei, Foucois, a fost ucis într-un mod josnic: prizonier, a fost decapitat; din întîmplare, povesteşte cronicarul, seniorul de Amboise nu fusese prevenit: pedestraşii din ceata lui, nişte soldaţi necioplţi, au comis crima fără ştirea lui. El însuşi risca aceeaşi nenorocire. Iată deci că, o dată căsătorită, o soră nu era o garanţie sigură împotriva primejdiei. Se putea măcar spera că din consangvinitate se va naşte dragostea? Cu alte cuvinte, trebuia să aştepţi şi să mizezi pe nepoţi?

Abia la a doua generaţie, cînd sîngele era deja amestecat, alianţa îşi dădea roadele, atunci cînd nepoţii, crescuţi în casa unchiului lor matern, se deprindeau să se iubească, cu condiţia ca sora, mama băieţilor, să supravieţuiască destulă vreme maternităţilor, ca, repede văduv, cumnatul să nu se recăsătorească, luîndu-şi o soţie, mama vitregă, care să nu se înverşuneze, cum le era tuturora năravul, să-i dezmoştenească pe fiii din prima căsătorie. Asemenea caz s-a prezentat în două rînduri: femeile, sleite de puteri, mureau curînd. Hugues al II-lea — el este adevăratul erou al istoriei, prototipul virtuţilor familiei aristocratice ereditare — a fost încleştat între două datorii: trebuia să vegheze asupra fiilor surorii sale defuncte şi eventual să lupte pentru a le apăra interesele, „temîndu-se ca nu cumva copiii celei de-a doua neveste să nu ia pămîntul nepoţilor lui"; totuşi, respectînd prietenia pe care o datora soţului surorii sale, „a rămas multă vreme fără să spună nimic, refuzîndu-şi să poarte război împotriva lui Archimbaud, pentru că era cumnatul său". În 1155, aceeaşi problemă: sora lui Sulpice al II-lea lăsa, murind, doi băieţei născuţi în castelul din Déols. Într-adevăr, de data aceasta riscul era mai mic. Mama lor, Denise — tot atît de folositoare stirpei cît fusese străbuna venerată al cărei nume îl purta —, „arătase atîta frumuseţe şi atîtea felurite virtuţi, încît văduvul, deşi încă tînăr, nu mai voia altă soţie". Iată ce se aştepta de la fete atunci cînd erau plantate în altă familie: să aducă pe lume copii zdraveni, să nu moară prea curînd sau ca puterea prelungită a meritelor

lor, pe care le datorau sîngelui moştenit, să fie destul de vie pentru a-şi reţine, de dincolo de moarte, soţul captiv.

Ce se întîmpla cînd rodul acestor căsătorii era o fată, cînd nepoata, orfană, era moştenitoarea? Foucois, cumnat al lui Sulpice I, decapitat, nu avea decît o fată, Corba, a cărei poveste, lamentabilă, ne este adusă la cunoştinţă. De la bunicul ei, ea moştenea unul dintre cele trei castele de la Amboise; la vremea aceea era distrus, dar locul unde fusese rămînea, prin urmare dreptul de a reconstrui fortăreaţa, de a exploata toate puterile care iradiau în jurul ei. Moartea tatălui făcea în chip firesc ca orfana să treacă sub puterea celei mai apropiate rude masculine. Era Sulpice, fratele mamei sale. El s-a ferit cît a putut să o mărite. Însă contele de Anjou, Fouque Réchin, o pîndea. Vasalii săi din Amboise începeau să fie aroganţi; Fouque căuta să-i slăbească; La Motte-Foucois era un fief din dependenţa lui; totuşi, drepturile seniorului feudal nu aveau încă întîietate — era la sfîrşitul secolului al XI-lea — asupra celor de rudenie. Dispariţia timpurie a lui Sulpice I, minoritatea lui Hugues al II-lea l-au pus pe conte în poziţie de forţă. Negociind, a obţinut acordul fratelui lui Sulpice, temporar şef al casei. Corba a fost cedată cavalerului care, un familiar al lui Fouque, păstra pentru el al treilea castel din Amboise. Era pe vremea conciliului de la Clermont: se ţineau predici în favoarea cruciadei. Soţul Corbei şi vărul său, tînărul Hugues, au plecat împreună. S-a aflat că bărbatul Corbei a murit la asediul Niceei. „Atunci, Fouque Réchin a unit prin căsătorie pe Corba, văduvă, cu un om foarte vîrstnic, Achard de Saintes, care devenise gardianul castelului comital[10]." Omul acesta a luat-o în grijă pe soţia predecesorului său. În chip firesc, însă nu gratuit: Achard a plătit, textul precizează: foarte mult. Vînzător era contele, care n-a găsit de cuviinţă să consulte rudele: Corba era soţia omului său, datoria lui era să vegheze asupra ei; bărbaţii din sîngele ei nu mai aveau nici un cuvînt de spus. De altfel, singurul vlăstar al seniorilor de Amboise era plecat foarte departe, în aventură; se va întoarce oare? Hugues a revenit, bolnav, însă viu. „Achard, înspăimîntat, şi-a dus nevasta, pe Corba, la Tours, în casa fratelui său, călugăr-e-

conom la Saint-Martin." Locuinţă de canonic — adăpost sigur. Numai că femeia era obligată să iasă în fiecare zi pentru actele ei de pietate. Din fericire, biserica nu era prea departe şi în naos femeile şi bărbaţii stăteau despărţiţi; pe drum era sub pază bună. Locul de rugăciune se dovedea totuşi prielnic conversaţiilor pe furiş. Acolo, tînăra căsătorită a intrat în legătură cu „un slujitor de la Amboise"; „ea a spus cum poate fi luată de acolo. Într-o zi de sărbătoare, în timp ce asista la utrenie, Auger, pomenitul slujitor, a intrat în biserică: camarazii şi-i lăsase la poartă. Le-a adus-o pe Corba, au urcat-o pe un cal şi dusă a fost; au ascuns-o în casa unui potcovar, om al casei de Chaumont, unde locuia Auger. Un văr, prevenit, a venit s-o ia, însoţit de o grămadă de cavaleri şi de ajutoare, au dus-o pînă la Chaumont. Soţul ei, doborît de boală şi de durerea de a-şi fi pierdut soţia, a murit curînd." Stirpea de Amboise cîştigase. Corba a fost curînd recăsătorită cu un prieten al casei. Acesta, în 1101, a plecat în Ţara Sfîntă, în tovărăşia lui Guillaume d'Aquitaine, trubadurul. Principele acesta nu pleca niciodată atît de departe de soţia lui. Dădea un rău exemplu: şi Corba a fost luată să-l însoţească pe soţul ei. Însă Dumnezeu îi pedepseşte pe cavalerii răi care nu se pot lipsi de soţiile lor. Au fost învinşi în Asia Mică, un dezastru, cel care stă, poate, la originea proastei reputaţii a ducelui Guillaume: textul vorbeşte de o sută de mii de prizonieri. Şi printre ei, Corba, luată de turci „împreună cu multe femei ale francilor". Rudele ei din Touraine s-au consolat: nu avusese nici un copil. Asta era esenţialul: nu mai plutea primejdia de a vedea că le scapă moştenirea, de a se trezi cu un nou soţ, poate rău ales, instalîndu-se peste ruinele învecinate ale castelului din Amboise. Iată lecţia acestei istorii: cine îşi căsătorea fiica putea să spere ca, prin ea, să pună mîna pe moştenirea soţului ei. Acesta era visul. Ca să devină realitate, era nevoie de o urmare de evenimente norocoase şi de cea mai strictă vigilenţă.

În trei generaţii, şase băieţi — tot atîţia cîte fete — au ajuns la maturitate în casa Amboise. Nu era mult. Dar era de-a-

juns pentru a provoca ramificarea liniei ereditare şi dezmembrarea patrimoniului ei. Primejdia aceasta a fost evitată. Trunchiul genealogic a rămas neted, lipsit de crengi adventive. Totuşi, nici unul dintre fiii legitimi n-a fost dat Bisericii, n-a devenit călugăr sau canonic. Însă, de la obîrşia dinastiei, nu a fost căsătorit, în fiecare generaţie, decît un singur băiat, cel mai mare.

Lisois a murit foarte bătrîn, pentru că — spune textul spre luarea-aminte a tinerilor familiei — rămăsese cast în timpul adolescenţei. Avea doi fii, şi-a împărţit averea între ei doi. În părţi inegale: cel de-al doilea a primit proprietăţile marginale, nesigure. Iar tatăl său nu căutase pentru el o nevastă. A rămas celibatar. Supunerea i-a adus lui meritul de a apărea, în povestire, drept eroul prieteniei frateme. Egal în virtute cu fratele său Sulpice, a rămas foarte credinciosul lui secund. Şi totuşi, ispita n-a fost deloc mică. În timp ce Hugues al II-lea, copil încă, era reţinut ca ostatic la curtea contelui de Anjou, Sulpice s-a îmbolnăvit. Atunci, i-a adunat pe toţi bărbaţii în sala cea mare din Chaumont şi i-a pus să jure că vor păstra pentru fiul său onoarea şi pămîntul. Primejdia venea din partea unchiului, poate ambiţios. Acesta a fost nevoit să rostească un jurămînt special, legîndu-se „că nu va micşora onoarea băiatului, că nu-i va lua pămînturile, că nu va aduce vătămare vieţii şi mădularelor trupului său". N-a fost sperjur, s-a purtat ca un tutore bun. A stîrnit uimire. Şi, cînd a fost înmormîntat, fără copil legitim, alături de fratele său, Hugues al II-lea i-a rămas dator abnegaţiei surprinzătoare a acestui unchi de a strînge din nou în mîna sa întreaga moştenire a bunicului său, unită cu marea avere care îi rămăsese de la mamă. Hugues era fiu unic, dar avea trei băieţi. În 1128, el l-a urmat pe contele Fouque de Anjou la Ierusalim. Împlinise şaizeci de ani; cîndva, fusese şi cruciat; acum dorea să aştepte A doua Înviere lîngă valea Iosafat. Înainte de a pleca în această călătorie fără întoarcere, a dispus de averea sa aşa cum făcuse şi tatăl său. Geoffroi Plantagenet lua în stăpînire comitatul. Hugues l-a făcut să accepte, vrînd-nevrînd, omagiul fiului său mai mare,

Sulpice al II-lea. Acestuia i-a dat tot pământul şi şi-a constrîns oamenii să-i jure credinţă. Noua ceremonie solemnă, de data aceasta în castelul Montrichard. Hugues l-a povăţuit cu străşnicie pe fiul său. Vasalii au prestat jurămînt. Primejdia nu era înlăturată: de data aceasta, venea de la cei doi fraţi, frustraţi. Seniorul de Amboise avea curajul să aplice dreptul de primogenitură. Era cam devreme. Al doilea fiu, Hugues, al treilea cu acest nume, şi-a cerut partea. Trăia pe-atunci la curtea lui Geoffroi Plantagenet. Acesta îl învestise cavaler. Şi-a susţinut revendicarea, tot aşa cum, mai tîrziu, avea s-o susţină pe mama lui, Elisabeth, care-şi reclama dota de la Sulpice al II-lea, şi din aceleaşi motive: interesul seniorului unui fief prea întins, şi de aceea primejdios, era să-l dezmembreze, forţîndu-l să fie împărţit. Însă Hugues al III-lea a primit şi ajutorul cavalerilor din Amboise, poate camarazii lui din copilărie, nişte oameni care sperau, în orice caz, dîndu-se de partea lui, nişte recompense. Se vede aici limpede dubla intervenţie a seniorului şi cea a vasalului şi cum legăturile de prietenie încheiate prin concesiunea feudală se amestecau cu legăturile de sînge şi complicau politica ereditară. Hugues al II-lea s-a ţinut tare: el i-a oferit fiului celui mai mic bunul pe care îl administra în numele soţiei sale, Jaligny. Băiatul s-a încăpăţînat, a refuzat. Pămînturile burboneze au servit atunci la a-l face pe cel mai mic dintre cei trei fii să-şi piardă interesul în grosul moştenirii. Cît despre fiul mijlociu, pe acesta l-au obligat întîi să devină cruciat: expediţia în Ţara Sfîntă avea acest avantaj de-a decongestiona familiile. Cînd s-a întors, l-au însurat cu o moştenitoare. Fără îndoială că a primit-o de la regele Franţei, al cărui prieten devenise — în chip firesc, de vreme ce tatăl său îi fusese ostil. „Împreună cu această soţie", seniorul său îi mai dădea şi o mică seniorie în Touraine. Se afla astfel căsătorit şi aşezat la casa lui de către Capetian, aşa cum fusese, cu un veac şi jumătate mai devreme, îndepărtatul lui strămoş şi omonim, mezin şi acela. Permanenţă. Cei trei fii al lui Hugues al II-lea au avut astfel, fiecare, casa lui. Patrimoniul nu avusese de suferit. Din întregul lui nu fusese desprins decît ansamblul de bunuri adus de mamă: părea nor-

mal să fie cedat în apanaj mezinului. Dar de procreat n-a procreat decît fiul cel mai mare. Din întîmplare: fraţii lui au murit fără moştenitori, asasinaţi şi unul, şi altul.

Sulpice al II-lea s-a grăbit să-l însoare pe băiatul lui cel mare. De data aceasta, acţiona în deplină independenţă faţă de seniorii lui, conţii. Nevrînd să scape prilejul ca, prin această alianţă, să cîştige o altă fortăreaţă, vecină, Château-Renault, rămasă de curînd drept dotă unei fiice unice. Era foarte tînără, ca şi băiatul. N-a fost dată mirelui nici de rudele ei, nici de seniorul tatălui său. Seniorul de Amboise a primit-o de la cavalerii castelului, care au jucat aici rolul tatălui defunct. O asemenea substituire este explicabilă. Garnizoana era legată de şeful ei prin complexe relaţii de solidaritate: legături de vasalitate, dar şi legături de familie, întărite şi acestea prin noi căsătorii. La Château-Renault, compania vasalică a ales, aşadar,ea însăşi pe omul care, mai tîrziu, în numele soţiei sale, o va conduce la luptă. În alte părţi, cum ştim, nemulţumită, comunitatea vasalică l-a respins pe noul soţ: cavalerii de Chaumont au fost pe punctul de a-l izgoni pe cumnatul Denisei, pe atunci tutore al nepotului său. Cei de la La Haye au asasinat un ginere şi pe fratele acestuia, care îi sfidau cu trufia lor. Totuşi, pactul de logodnă foarte de timpuriu încheiat de Sulpice al II-lea a fost anulat din motivul consangvinităţii. Seniorul de Roches-Corbon, văr fidel, dar nemergînd cu fidelitatea pînă la sperjur, venise să numere gradele de înrudire şi să jure. De fapt, cel care a împiedicat această căsătorie pe care n-o hotărîse el şi care îl neliniştea a fost contele de Blois, senior al fiefului, care, de departe, folosindu-se de acel mijloc, a pus în mişcare justiţia episcopală. Sulpice al II-lea a fost nevoit să dea fata. Într-adevăr, ca o măsură de siguranţă, el o închisese neîntîrziat în casa lui.

Jean de Marmoutier detaşase genealogia conţilor de Anjou de cea a seniorilor de Amboise. O remaniase. Prin 1180, a scris o întreagă carte în cinstea ultimului defunct al familiei sale: este *Istoria lui Geoffroi, duce al normanzilor şi*

conte al Angevinilor[11]. Opera i-a fost dedicată episcopului de Mans: ducele era înmormîntat în catedrală, sub placa de email care se mai vede încă; prelatul veghea asupra mormîntului pe care îl împodobise chiar el; el era orînduitorul liturghiilor funerare, el păstra amintirea răposatului, iar obiceiul era de a păstra lîngă mormîntul sfinţilor şi pe cel al principilor foarte puternici, pentru a fi citită ritual, din cînd în cînd, relatarea faptelor săvîrşite de ei şi elogiul virtuţilor pe care le ilustraseră. Geoffroi nu voise să fie înmormîntat la Rouen; casa lui nu se afla acolo, doar cea a soţiei sale; ar fi putut alege Angers; dar a ales Le Mans, pentru că aici îşi începuse viaţa de adult; curînd după căsătoria lui, în 1128, se instalase acolo în locuinţa mamei sale, aşteptînd ca tatăl lui să elibereze palatul angevin. Jean de Marmoutier îşi începe istoria tocmai cu această căsătorie. Iată cum o povesteşte.

Ca şi Eustache de Boulogne, Geoffroi şi-a dobîndit soţia datorită renumelui său. Henric I, duce de Normandia, rege al Angliei, după ce singurul său băiat a pierit în naufragiul Corabiei-Albe, nu mai avea decît o moştenitoare, Mathilde, pe care moartea împăratului, soţul ei, o lăsa disponibilă. A aflat — de fapt căuta de multă vreme un mijloc sau altul de a se reînstăpîni pe ducatul de Maine — că există un om de neam bun, viteaz în luptă, care nu „degenera", adică nu-şi pierdea calităţile proprii stirpei sale, tocmai dimpotrivă. L-a ales. S-au angajat tratative cu tatăl eroului. Părţile şi-au dat cuvîntul. „Cuvinte despre viitor." S-a ajuns la ceremoniile concluzive. Geoffroi nu era cavaler. Nici nu putea fi la vîrsta lui. Dar se cuvenea ca un tînăr soţ să fie cîrmuitorul casei; trebuia să ţină în mînă spada, spada dreptăţii pe care Geoffroi o înălţa pentru veşnicie pe efigia lui funerară. Henric a obţinut să-l învestească el însuşi cavaler pe viitorul său ginere: era un fel de-al ţine şi mai bine în mînă prin acest soi de paternitate spirituală, însă cu totul profană, atribuită naşului în relaţiile dintre cavaleri. S-a hotărît să se procedeze la înmînarea armelor la Rouen, chiar înaintea logodnei, de Rusalii. Ceremoniile cavalereşti de învestitură aveau loc de obicei în această

zi de primăvară: Sfîntul Duh pogora asupra noilor cavaleri. Tînărul Geoffroi a sosit în ajun, escortat de o ceată de băieţandri, camarazii lui de ucenicie, care primeau o dată cu el „sacramentul", insigna demnităţii lor militare. Ceata a fost primită în casa socrului. Acesta aştepta în sală, aşezat. S-a ridicat, a înaintat spre bărbatul pe care şi-l alesese ca să-i zămislească nepoţii, l-a îmbrăţişat, l-a sărutat de mai multe ori pe obraji, apoi l-a aşezat alături de el pe aceeaşi bancă, la acelaşi rang — cum sunt aşezaţi unul alături de celălalt Godelive şi soţul ei, doamna şi iubitul ei în convorbirile de dragoste, Fecioara şi fiul ei care se pregăteşte s-o încoroneze. Eu văd în această gestualitate, ale cărei analogii cu ale omologului feudal sunt evidente, exprimînd şi una, şi cealaltă supunerea în egalitate, un rit de adopţiune. Geoffroi a fost primit, spune *Istoria*, „ca un fiu" în casa soţiei sale. Integrat acestei case de către cel care o stăpînea încă — şi care ţinea la această integrare spectaculoasă: cine dă de nevastă o moştenitoare are grijă să-şi asigure puterea asupra omului care îi va ocupa locul. A urmat un soi de probă de limbaj: un dialog, o *confabulatio* între cel mai bătrîn, care punea întrebările, şi cel tînăr, care răspundea cum se pricepea el mai bine, discret, dovedind că, în ciuda tinereţii sale, el se pricepe nu numai la arme, ci şi la vorbe, că era capabil de înţelepciune, virtute de *seniores*: era important să dovedească asta cîtă vreme, luîndu-şi soţie, urma ca el însuşi să se instaleze şi să administreze senioria. Căsătoria a avut loc în duminica de după învestitură. Nu la Rouen, ci la Le Mans, în vecinătatea casei lui Geoffroi, acolo unde, în seara aceea, perechea avea să se unească. Cei doi miri au fost conduşi de tatăl fetei. Tatăl băiatului îi aştepta. Jean de Marmoutier, descriind în amănunt ceremonialul de învestitură cavalerească, nu evoca nici un rit religios. În schimb, cînd descrie nunta, nu vorbeşte decît despre ele. Nici o aluzie la pat, la camera nupţială. Nu este vorba decît despre serviciul divin, despre binecuvîntarea nupţială şi, precedîndu-le, de actul esenţial, cedarea soţiei de către tatăl ei. După ancheta făcută de episcop — simplă formalitate, pentru că înrudirea dintre soţi sărea în ochii tuturor — cuvintele de

dăruire au fost schimbate la poarta bisericii. Jean introduce aici afirmaţia dogmatică — nu o întîlnim nicăieri în vreun text de epocă atît de limpede formulată: „Consimţămîntul întemeiază căsătoria." Textul îi era oferit episcopului de Mans, dar el se adresa principelui, lui Henric Plantagenet, fiu al lui Geoffroi. Faptul că mariajul îi este prezentat în felul acesta dovedeşte că societatea mondenă aplica acum consemnele Bisericii. Cel puţin pe planul ritualului, lumea laică şi lumea ecleziastică apar în deplin acord atunci cînd Jean de Marmoutier îşi redacta istoria, prin 1180, în Franţa de Nord-Vest.

XIII

Conţii de Guines

În încheiere, deplasez puţin cîmpul de observaţie. Trecînd peste două decenii, ajungînd la epoca divorţului lui Filip Augustul, ajungînd în Nordul regatului, în regiunea de Bouvines, pentru a exploata mănunchiul de informaţii pe care mi-l furnizează istoria paralelă a două familii ereditare, cea a conţilor de Guines şi cea a seniorilor d'Ardres[1].

Între 1201 şi 1206, Lambert termina de scris. Era un cleric care slujea în castelul din Ardres, legat de stăpînul acestei fortăreţe printr-o înrudire subalternă: preot, dar căsătorit şi neascunzînd aceasta, tatăl a cel puţin doi fii, preoţi ca şi el — şi aceasta la un secol după marea ofensivă gregoriană împotriva concubinajului sacerdotal: se poate măsura şi cu acest prilej distanţa dintre teoria morală a Bisericii şi practică — o măritase foarte onorabil pe una dintre fetele sale într-o ramură bastardă a familiei senioriale. Lambert se considera un „magistru", mîndru de o cultură dobîndită în şcoli, coleg al celorlalţi gradaţi pe care contele de Guines, tatăl patronului său, îi creştea în casa lui, care discutau cu el, citeau, traduceau pentru el cărţile bibliotecilor ecleziastice, şi mai ales anumite texte, *Cîntarea Cîntărilor*, Sfîntul Augustin, care serveau de referinţe teologilor căsătoriei. De fapt, lucrarea lui este mărturia unei experienţe retorice, a unei bune cunoaşteri a poeziei antice, dar şi aceea a unei atenţii care includea ce era mai nou în producţia literară curtenească. Forma este latină, savantă; autorul consideră totuşi cu ochi foarte laicizaţi faptele pe care le relatează „spre slava marilor seniori de Guines şi de Ardres[2]". Celebrînd cele două case, micul comitat înghesuit între Flandra şi Boulogne şi senioria care se alcătuise, trainică, în interiorul acestui comitat, în jurul unui puternic castel. Cînd scrie Lambert, cele două case sunt deja

unite de vreo patruzeci de ani. Legătura s-a înfăptuit printr-o căsătorie, cea a actualului conte Baudouin al II-lea, iar cele două patrimonii n-au întîrziat să se contopească în mîinile fiului mai mare al lui Baudouin, Arnoul. Era deja posesorul averii mamei sale defuncte: pe care i le-a smuls tatălui său. S-a stabilit în Ardres, în 1194, împreună cu soţia lui, moştenitoare a unui castel vecin, Bourbourg.

Lambert ne spune fără ocolişuri: cu ocazia acestei căsătorii, pentru a-i face plăcere contelui Baudouin, s-a hotărît să înalţe un monument literar care să-i exalte pe străbunii celor doi soţi. Sarcina aceasta îi revenea: el aparţinea oamenilor de casă ai lui Arnoul, eroul povestirii; trăia în compania acelui cavaler, văr al lui Arnoul, care păstra în amintire marile fapte ale înaintaşilor. Însă, de vreme ce maestrul său era fiul contelui de Guines, de vreme ce în persoana lui se amesteca sîngele a două neamuri, a două ascendenţe, Lambert era dator să onoreze în paralel cele două familii. Ca şi istoricul seniorilor de Amboise, respectînd ierarhiile, el a început în chip firesc cu stirpea de Guines, preeminentă: erau conţi; primeau omagiul feudal pentru castelul din Ardres; dar, mai ales, bărbătescul fiind mai presus de femeiesc, ascendenţa paternă trebuia să aibă întîietate. Amîndouă povestirile sunt construite pe o urzeală genealogică, cadru obligatoriu: ele coboară din căsătorie în căsătorie, articulîndu-se nu după date, foarte rare şi cel mai adesea false, ci după menţionarea acestor însoţiri succesive. La fiecare generaţie, se intercalează biografia unui bărbat, cel care a fost în fruntea casei, fie pentru că era primul născut dintr-o căsătorie legitimă, fie pentru că luase de nevastă în căsătorie legitimă pe cea mai mare dintre fete.

Întreaga istorie şi întregul destin al acestor patrimonii pe care se întemeiază istoria lor îşi găsesc temeiul în instituţia matrimonială. La originea fiecărei linii ereditare, ca la originea neamului omenesc, într-un trecut neguros, aproape în afara timpului, mitic, are loc o împerechere întemeietoare. La obîrşia neamului conţilor, dominant, imaginarul înalţă o imagine virilă, cea a bărbatului care şi-a luat o nevastă, aşa cum Baudouin de Guines o luase cîndva pe moştenitoarea de la

Ardres; în timp ce linia ereditară a seniorilor, dominată, se socoteşte că a luat naştere printr-o femeie, o femeie care a fost dată, pasivă, unui bărbat. Această dispunere simbolică a unui sex şi a celuilalt răspundea la aşteptarea unui mic potentat care, deşi ignorant, se lăuda cu înalta lui cultură. Ea reflectă, în universul mental şi într-un sistem de valori, funcţia prioritară pe care o îndeplinea căsătoria în realitatea socială.

Lambert descrie locuinţa stăpînului său, castelul din Ardres; el se minunează de organizarea lui internă, de o admirabilă modernitate: reconstruită în prima treime a secolului al XII-lea, clădirea este de lemn, însă spaţiul domestic este fracţionat, multiplicat: este „un labirint inextricabil". Dar — şi acest lucru confirmă impresia lăsată de lectura tuturor textelor din vremea aceea — clădirea aceasta complexă este concepută pentru a adăposti o singură pereche protectoare, una singură dintre celulele conjugale care alcătuiesc structura fundamentală a acestei societăţi. Nu se constată ca sub acoperişurile castelului să fi fost amenajat spaţiu pentru alte perechi. Dispunerea locurilor nu face loc decît stăpînului în permanenţa şi în legitimitatea sa. La etajul intermediar, cel unde se locuieşte, sala unică —, cea în care, în castelul din Chaumont, erau întemniţate Denise şi fetele ei, unde se odihnea lehuza în turnul de la Amboise — este aici împărţită în încăperi mai mici. În centru, izolată, formînd parcă inima, nucleul întregului organism, ca o matrice proprie fecundărilor, germinărilor, o cameră: „marea cameră a seniorului şi a soţiei sale, acolo unde împărtăşesc acelaşi pat[3]". Un pat, unul singur, acolo unde noaptea se făureşte viitorul stirpei. Restul locuitorilor casei, numeroşi, dorm în alte părţi, prin unghere, iar cei căsătoriţi — cum era preotul Lambert — locuiesc în afara clădirii, în cabanele din curtea orătăniilor, asemenea paznicului castelului din Amboise. În interiorul casei, celelalte încăperi sunt rezervate copiilor legitimi ai perechii senioriale. Într-un dormitor, un soi de incubator, lipit de camera unde au fost concepuţi, se găsesc adunaţi la un loc pruncii şi doicile care îi hrănesc; la etajul superior, cel al paznicilor, cel al ultimei

retrageri, sunt adăpostiți adolescenții care au supraviețuit primejdiilor primei copilării; ei sunt speranța familiei. Se află două odăi aici: una pentru băieți, cealaltă pentru fete. Bărbații tineri vin pe aici în treacăt, „atunci cînd au chef". Într-adevăr, locul lor nu este acolo, ci afară, în spațiul dedublat al aventurii și al inițierii cavalerești; pădurea, Curtea — dar nu o Curte paternă: învață cum să se poarte lîngă fratele mamei sau lîngă seniorul tatălui lor. Fetele, ele, sunt ținute în casă „așa cum se cuvine", supravegheate pînă la măritiș. În orice caz, nici un spațiu nu este prevăzut pentru a-l primi pe fratele mai mare, după ce se va fi însurat: casa nu este făcută pentru două familii. Atîta vreme cît tatăl este în viață, nu s-a retras într-o mînăstire sau n-a luat calea Ierusalimului, eliberînd camera, patul, moștenitorul nu se poate însura. Cine îi face rost de o soție trebuie să-i facă rost și de o locuință și aceasta este adesea, aici în Mans, chiar la Ardres, locuința mamei sale defuncte. O atare organizare a rezidenței nu este fără consecințe asupra practicilor matrimoniale.

Ea impunea mai întîi prelungirea intervalului dintre logodnă și nuntă. Acordul între cele două familii se încheia adesea foarte de timpuriu: fata foarte bătrînului conte de Namur nu avea nici un an cînd a fost cedată, în 1186, fiului contelui de Champagne, care a dus-o în casa tatălui său. În felul acesta, fetițe făgăduite băieților familiei ereditare veneau în brațele doicilor și apoi în gineceu, să sporească numărul celor ce se găseau acolo de la naștere. Oferite, crescînd, poftelor bărbătești și întîi de toate ale viitorului socru: cîte n-au fost violate mai ales atunci cînd cele două familii se răzgîndiseră, rupseseră pactul. Și adesea nimeni nu-și făcea o grijă nici să le restituie, nici să le ceară, ca fata contelui de Namur, înzestrată cu o moștenire care îl tenta pe un unchi, un văr: această „logodnă" dispărea în uitare. Cum putuseră ele la o vîrstă atît de fragedă să manifeste acea adeziune voluntară, consimțămîntul pe care-l reclama autoritatea ecleziastă și pe care laicii, în acest mediu social, îl judecau acum și ei necesar? Logodind copiii, capii de familie doreau ca zămislirea să fie

durabilă şi, prin urmare, jucau jocul, multiplicau gesturile, formulele. În familia de Guines se procedase la *desponsatio* contelui actual, Baudouin al II-lea, cu zece ani înainte ca Thomas Becket să-l fi învestit cavaler[4]. Logodnica era mult prea tînără. Încă nici nu ştia să vorbească. Lambert povesteşte că a fost adusă în mijlocul celor două grupuri familiale reunite, pentru ca să fie văzută, în mod public şi solemn, acceptînd pe cel care-i fusese ales drept soţ. Asentimentul fetiţei a fost recunoscut după manifestarea ei de *hilaritas*: a zîmbit, a fost aclamată: era de acord şi, ca atare, *sponsa*. Tatăl lui Baudouin a mai trăit douăzeci de ani după această ceremonie. Tînărul căsătorit n-a aşteptat atîta vreme pentru a-şi deflora femeia şi a o fecunda: cînd l-a moştenit pe conte, îi dăruise deja cinci copii. Între timp, socrul lui murise; soacra lui se recăsătorise: „odaia cea mare" de la Ardres devenise vacantă pentru nunta lui.

Lambert o descrie pe larg pe cea a fiului mai mare al lui Baudouin, Arnoul[5]. Acesta îşi rosese frîul de prea mult timp. Făcut cavaler în 1181, îşi căutase o soţie timp de treisprezece ani: principatul de Guines dobîndise importanţă, era mai puţin uşor să-i căsătoreşti moştenitorul; în toată regiunea se juca un joc strîns care făcea ca vînătoarea după neveste să ceară mult noroc. După lungi încercări fără rezultat, au pus, în sfîrşit, mîna pe un vînat: o fată al cărei frate, un om încă tînăr, stăpîn al castelului din Bourbourg, tocmai murise. Arnoul s-a năpustit asupra fetei. Era el deja logodit cu una dintre fiicele contelui de Saint-Pol: sîngele era bun, speranţele slabe. Însă n-a şovăit o clipă. Această primă *desponsatio* a fost ruptă; *Istoria* nu spune cum: să fi fost lucrul atît de simplu? Era nevoie şi de nişte dispense, fata de la Bourbourg era vară de al patrulea grad cu Arnoul. Nu s-a ajuns pînă la Roma; totuşi, la acel nivel social, acordul episcopului diocezei locale, episcopul de Thérouanne, nu ajungea; el a fost obţinut de la arhiepiscop. Pactul a putut fi atunci încheiat prin acel legămînt al inimilor care, aşa cum laicii erau de o vreme pe deplin de acord, întemeiază căsătoria. Arnoul „s-a unit şi s-a împreunat în căsătorie cu legiuita lui soţie", prin schimbarea consim-

ţămintelor şi prin remiterea zestrei; castelul din Ardres, pe care Arnoul îl moştenise de la mama sa şi de care putea dispune liber cît trăia tatăl său, a constituit *sponsalicium*. Povestirea dobîndeşte un extrem interes cînd ajunge la a doua ei fază, ceremonia nupţială. Spre deosebire de Jean de Marmoutier, Lambert nu spune aproape nimic despre formalităţile religioase. El povesteşte totuşi că, afectat liturghiilor din casa noilor soţi, rolul lui era să tragă clopotele. A refuzat: Arnoul era excomunicat — pentru că, în cavalcadele sale, distrusese o moară: aparţinea unei văduve, se afla în pacea lui Dumnezeu. Însă, la Reims, o dată cu dispensa, fusese cumpărată şi iertarea; Lambert, care nu ştia asta, a avut de suferit teribila mînie a contelui de Guines; ca să-l împace, s-a hotărît să scrie *Istoria*. În aşa fel încît să-i facă plăcere. Şi, fără îndoială, din această pricină a înfăţişat nunta aşa cum o voiau laicii.

În ochii acestora, ceea ce era mai important nu se petrecea în biserică, ci, o dată cu lăsarea nopţii, în lăcaşul perechii, în odaia nupţială. Cei doi soţi sunt în pat. Lambert, alţi doi preoţi, fiii lui, un al patrulea dau ocol aşternutului, exorcizînd: îi stropesc pe miri cu apă sfinţită, tămîiază patul, îl sacralizează, fac din el un fel de altar, invocînd asupra lui binecuvîntarea divină. Misiunea lor era să izgonească prin gesturi şi prin vorbe ceva din nocivitatea pe care jocul sexual o va răspîndi, prin forţa lucrurilor, în acel loc. Totuşi, acţiunea preoţilor are mai puţină greutate decît aceea a ultimului oficiant, tatăl mirelui. Cel al miresei fusese acela care, în plină zi, dînd-o în mîna unui alt bărbat, avusese rolul principal. Rolul acesta revine acum tatălui mirelui, al zămislitorului, în acest moment nocturn, în acest spaţiu închis, cel al întunericului şi al gestaţiei, după ce tinerii soţi au fost conduşi în interiorul locuinţei lor, femeia în interiorul familiei care o primeşte pentru ca, lăsîndu-şi trupul însămînţat, să-i asigure perpetuarea. Latura religioasă nu este, în chip evident, absentă din riturile pe care le săvîrşeşte acest laic: cu ochii înălţaţi la cer, printr-o formulă împrumutată din evanghelia apocrifă a apostolului Toma, îl imploră pe Dumnezeu să-i binecuvînteze fiul şi nora, deja, socoteşte el, de la schimbarea consimţămintelor

„uniţi prin sfînta lege a sfintei împreunări şi prin ritualul matrimonial". Fie să trăiască în bună înţelegere, în unirea inimilor; fie să procreeze — după spirit vine trupul, „şi ca sămînţa lor să rodească de-a lungul zilelor şi prin trecerea veacurilor". Tocmai pentru aceea s-au culcat împreună. Nimeni nu aşteaptă ca, timp de trei nopţi, să se constrîngă la continenţă: nădejdea este ca soţia să fie fecundată chiar în noaptea aceea.

După ce, prin aceste cuvinte, a dobîndit binecuvîntarea divină, Baudouin o acordă pe a sa proprie. El îi binecuvîntează pe miri, aşa cum Avraam l-a binecuvîntat pe Isaac, iar acesta pe Iacob. Patriarh, el transmite în felul acesta harismele familiale al căror deţinător actual este. În această acţiune, generoasă şi generatoare în sensul cel mai puternic al cuvîntului, vrea el să fie arătat şi în care, preasupus, preotul Lambert îl arată. Prin acest apel la fertilitate, prin locul pe care îl acordă această povestire a unei nunţi, apare în plină lumină concepţia laică a conjugalităţii, sacralizată la suprafaţă şi totuşi, în adîncul ei, carnală. Trupul este reabilitat, împăcat cu spiritul prin binecuvîntarea preoţilor, şi toţi, rude, prieteni, vecini de amîndouă sexele se asociază la plăcerea mirilor, „prin divertismente şi prin jocuri, în voie bună şi în jubilaţie".

Istoria conţilor de Guines nu ne dă aproape nici o informaţie despre perversitatea feminină. Lambert laudă puritatea soţiilor. Toate au intrat — zice el — fecioare în patul nupţial. Oamenii pe care îi slujeşte şi al căror gînd îl exprimă au mare grijă să-şi ţină bine ferecate fetele pînă la căsătorie, în camera de sus, ca să-şi păstreze valoarea. Casele nobile, îndată ce au mijloacele, folosesc un loc de claustrare şi mai sigur: o mică mînăstire de moniale, fete care nu depun jurămîntul de călugărie definitivă. La Bourbourg, mînăstirea se află chiar în interiorul castelului; cea de la Guines, întemeiată de o contesă în 1117, se află chiar în vecinătate. Mînăstirile acestea adiacente primesc surplusul de femei al familiei, văduvele, fetele prea tinere pentru a fi căsătorite sau care n-au găsit pe cineva care să le vrea. Femeile acestea se roagă. Totuşi, rugăciunile eficiente ies din guri bărbăteşti. Principala funcţie a mînăstirii

este, aşadar, supravegherea şi, în mod accesoriu, educaţia. Fetele sunt „iniţiate în studiile liberale“[7]; cînd ies de acolo ca să se mărite, ele sunt de obicei mai puţin „neinstruite“ decît soţii lor — alt factor al unui anumit grad de ascendent al femeilor. În castelul de la Bourbourg, mica ceată, „atît de slujitoare, cît şi de moniale“, este cîrmuită de o mătuşă, necălugărită. Aceste comunităţi reprezintă forma sofisticată, într-o măsură oarecare, purificată de puterile sale malefice, a gineceului, acea parte a casei rezervată femeilor. Ele sunt puse, ca în „camera doamnelor“, sub stăpînirea unor matroane, uneori redutabile. Cum a fost Gertrude, soţia lui Arnoul cel Bătrîn de la Ardres. Sîngele ei era de soi foarte bun, însă năprasnic. Era cu atît mai violentă cu cît se simţea de stirpe mai nobilă. Lambert ne-o arată lacomă, luînd şapte piei de pe ţărani; o mamă nevoiaşă, neputînd să dea un miel drept taxă pascală, boieroaica a silit-o să-i dea o nepoată; cum a crescut cît trebuie, a tras folos de pe urma ei, dînd-o la împerechere unui bărbat: urma să obţină astfel noi şerbi. O altă femeie, uşuratică, cum erau atîtea în casele aristocratice, „o fată frumuşică“, spune Lambert, rămînînd grea, a venit, în faţa stăpînei castelului, să-l acuze pe un bărbat de-al casei de a o fi siluit; s-a băgat „slugă“, „cu mîinile“, s-a redus la rangul de roabă, integrîndu-se astfel turmei pe care o diriguia castelana: copilul pe care îl purta va aparţine de aici încolo Gertrudei, care, bună gospodină, l-a constrîns pe cel care o dusese în ispită să o ia de nevastă. Avem astfel o imagine asupra a ceea ce putea să fie căsătoria la poporul supus, despre care nu ştim mai nimic

Ceea ce scrie Lambert ilustrează vorbele lui André Capelanul: fiecare dintre cele două sexe se diriguieşte după o morală distinctă. Fetelor aristocraţiei li se impune reţinerea. În timp ce panegiricul le face o glorie băieţilor din exuberanţa lor sexuală. Capitolul 88 tratează despre cel bătrîn, despre contele Baudouin, „despre prudenţa şi nesocotinţa lui“. Afectînd imparţialitatea, nedîndu-i la lumină numai virtuţile, ci şi cusururile. E vorba, bineînţeles, de cusururi cu care stăpînul se poate mîndri: „De la începutul adolescenţei pînă la bătrîneţe, şalele sale au fost gîdilate de nestăpînirea unei năbă-

dăioase pofte de femei." Fetele foarte tinere, fecioarele — acestea îi plăceau în chip deosebit. Păcat? Cîtuşi de puţin. Prefăcuta mustrare este un elogiu. Baudouin a fost „mai harnic decît David, decît Samson şi chiar decît Jupiter"[8]. Fulgerul acesta care nu cruţa nimic n-a fost nerodnic. În cursul povestirii, Lambert menţionează existenţa a cinci bastarzi de parte bărbătească, dintre care doi au fost canonici. Este discret, pentru că, relatînd funeraliile năbădăiosului bătrîn, în 1206, cronicarul abaţiei din Ardres, necropolă a conţilor de Guines, numără în asistenţă treizeci şi trei de fii sau fiice, „născuţi fie din soţia lui, fie din alte femei". De la soţia lui, Baudouin n-a avut decît zece băieţi, care i-au supravieţuit; alţi douăzeci şi trei îi plîngeau moartea, amestecaţi cu vlăstarele legitime.

Tipul acesta de societate masculină nu dezaprobă la bărbaţi asemenea excese genetice. Chiar le laudă, şi foarte tare, atunci cînd focurile lor nu se sting în trupul unei slujnice sau al unei prostituate. Cînd Lambert vorbeşte despre fetele cu care s-au amuzat o clipă feciorii familiei, el le zice tuturor, întîi şi întîi, „frumoase". Era o scuză. Alain de Lille, în manualul său de spovedanie, îl sfătuieşte pe confesor să întrebe: era frumoasă cea cu care s-a săvîrşit păcatul? Dacă da, penitenţa trebuie să fie mai mică[9]. Pentru Lambert, fetele acestea erau, de asemenea, toate „nobile". Prin asta trebuie să înţelegem că tatăl lor era de neam bun, fie un vasal, fie, mai adesea, un bastard al familiei. Femei nobile, încă nemăritate, mai puţin bine păzite decît fetele stăpînului, trăind în casa acestuia sau prin împrejurimi, constituie un fel de rezervă înlăuntrul căreia băieţii legitimi puteau să-şi reverse preaplinul. În afara căsătoriei, se vede din nou că divertismentul sexual nu era cu nimic jenat de consangvinitate. Vorbind de Arnoul, întemeietor al neamului din Ardres, Lambert îi atribuie doi bastarzi, născuţi din două mame diferite. Arnoul al doilea, în tinereţea lui, a zămislit trei fii, în timp ce colinda Anglia după aventuri, apoi un al patrulea, dintr-o femeie „nobilă"; toţi patru s-au dovedit, ca şi el, buni cavaleri. De la soţia lui legitimă a avut doi băieţi. Cel mare, înainte de a se însura, a trebuit să aibă răbdare, patul nupţial nu era încă disponibil: doi bastarzi s-au

născut — fiul unuia dintre ei a fost ginerele lui Lambert. Cît despre fratele său, acesta a lăsat însărcinată cu un băiat o fată, fecioară pe-atunci, a canonicului Raoul. Acest om al Bisericii, unul dintre bastarzii lui Arnoul I, era, prin urmare, unchiul tatălui nepotului său de fată. El slujea liturghia la colegiul de canonici stabilit lîngă castelul din Ardres, care avea oarecum acelaşi rol ca mînăstirea de fete: el adăpostea pe bărbaţii supranumerari, în special pe cei ilegitimi; în ciuda efortului clericilor reformatori, acest aşezămînt religios n-a devenit, în secolul al XII-lea, o citadelă de castitate. Acelaşi mezin — şi pentru că era mezin întîrzia să se însoare — a avut doi copii de la o „nobilă" căreia tot el îi luase fecioria. Aceasta era fiica unui alt canonic şi al unei „nobile doamne". Doi copii de la aceeaşi mamă: legătura nu era o aventură trecătoare; era un concubinaj. Deci uzajul acestei forme de conjugalitate nu se pierduse, o legătură stabilă, totuşi în afara deplinei legitimităţi, pentru ca şi copiii rezultînd din ea să fie la fel şi să nu ridice pretenţii la moştenire. Unul dintre aceşti copii ilegitimi, o fată, era, spune Lambert, foarte vestită: îi dăduse un fiu contelui Baudouin de Guines; ea îi mai dăduse unul altui canonic, episcopul din Thérouanne.

Condiţia de bastard se înscrie, în acest timp şi în acest loc, în structurile bunei societăţi. Era atît de normală încît bastarzii, mai ales cînd erau băieţi, nu erau cîtuşi de puţin ascunşi sau alungaţi. La fel de nobili ca şi ceilalţi, sîngele lor le acorda anumite prerogative. Ei aveau dreptul, „prin privilegiu de consangvinitate", la *contubernium*, la masă şi casă în locuinţa tatălui lor[10]. Le era larg deschisă. Unul dintre bastarzii lui Arnoul cel Bătrîn devenise apostat în Orient. La înapoiere, rămînea „sarazin"; a fost totuşi primit, însă cum se încăpăţîna să mănînce carne vinerea, au fost siliţi, cu mare durere, să-l îndepărteze. Aceşti băieţi împărtăşeau existenţa fraţilor lor legitimi. Poate chiar, neavînd nici o speranţă la succesiune, erau mai supuşi şi prezentau mai multă siguranţă decît fiii mai mici ai familiei: nu erau geloşi pe fratele mai mare; sunt prietenii lui intimi. Totuşi, unii dintre ei se arată uneori turbulenţi. Celălalt bastard al lui Raoul cel Bătrîn, „nobil prin

naştere şi arme", s-a aliat cu un cavaler „puternic", bastard şi el, fiul canonicului Raoul — adică al fratelui bunicului său. Amîndoi au irosit prin cavalcadele lor de jaf o parte din patrimoniul ancestral. Era o excepţie: i s-a păstrat neplăcuta amintire. De obicei, seniorul cel bun veghează asupra progeniturii sale ilegitime, la fel ca şi asupra celeilalte. El are grijă să le dea o educaţie. Îi consacră cavaleri. Arnoul al II-lea i-a făcut cavaleri pe toţi fiii săi, „atît pe cei concepuţi în plăcerile Venerei, cît şi pe cei ieşiţi din pîntecele soţiei sale"[11]. Baudouin al II-lea este viu felicitat pentru a-şi fi crescut foarte bine bastarzii şi măritat foarte bine bastardele.

Trebuie totuşi să remarcăm că, dacă e să-i dăm crezare lui Lambert, bărbaţii celor două familii nu s-au bucurat de „plăcerile Venerei" decît atîta cît au fost celibatari — cavaleri „tineri" sau canonici — sau văduvi. Atîta vreme cît aveau o soţie la îndemînă, nu se raportează nimic despre divagaţiile lor sexuale. Potrivit moralei propuse în *Istorie*, aria de licenţă este îngăduită în afara unei îngrădiri, celula conjugală. Aici ne putem îngădui să punem la îndoială veridicitatea povestirii. André Capelanul îi vedea pe soţi mult mai liberi, la fel cum îi socotea şi Gislebert de Mons, istoric al conţilor de Hainaut. Acesta din urmă se mira de comportamentul actualului stăpîn al comitatului pe care nu-l agrea deloc. Soţ al unei soţii foarte cucernice, el respecta intenţiile ei de castitate şi nu-şi căuta mîngîiere prin alte părţi; „disprețuindu-le pe toate celelalte femei, a început s-o iubească doar pe ea, cu o dragoste ferventă [*amor*: dragostea de data aceasta în sînul cuplului conjugal însă dezîncarnat] şi, ceea ce este destul de rar la bărbaţi, s-a consacrat unei singure femei şi s-a mulţumit numai cu ea". Pentru Gislebert, în chipul cel mai evident, fidelitatea aceasta nu era o virtute, ci o slăbiciune, ca o tară pe care poţi s-o iei în rîs la un atît de mare senior. Soţii acceptaseră constrîngerile pe care le impunea Biserica: ei nu-şi mai repudiau femeile. Dar oare nu li se acordase, tacit, mai multă libertate? Cel puţin Lambert, mai puţin cinic decît Gislebert sau fără îndoială mai puţin liber, nu ne înfăţişează decît soţi aşezaţi, care-şi iubeau nevestele. Este cazul lui Baudouin

al II-lea, care fusese destul de uşuratic. Se războia în Anglia, unde a aflat că sarcina contesei — a doua cel puţin — este periculoasă. S-a întors grabnic acasă, aducînd cu el medici buni. Aceştia au declarat-o pe viitoarea mamă pierdută, nemairămînînd decît să fie „consolată". Baudouin, relatează Lambert, bolnav de mîhnire, s-a închis la el în odaie zile în şir, nevrînd să-şi părăsească patul[12]. Manifestare rituală de doliu? Sau durere adevărată? În orice caz, un elogiu adus soţului. Elogiul tatălui este şi mai apăsat. Binele căsătoriei constă, într-adevăr, în progenitură: „Înainte de toate şi în toate, contele de Guines se bucura de glorioasa înmulţire a copiilor săi şi se silea din toate puterile şi cu toată dragostea să-i facă să înainteze în viaţă." Reuşea acest lucru mai ales hotărînd în privinţa căsniciei lor.

A te căsători cu chibzuinţă, a-ţi căsători cu chibzuinţă copiii nu era deloc uşor. Iau cazul contelui Manassé de Guines, care trăia în prima treime a secolului al XII-lea. Propriul său mariaj era izbutit: serviciile aduse dincolo de Canalul Mînecii i-au adus o soţie bine înzestrată, care i-a dat numai fete. Doar una dintre ele se măritase şi nu născuse decît o fetiţă, „cocoşată şi bolnăvicioasă". Pe conte îl măcina îngrijorarea, încărunţea: „Se temea foarte că, neieşind din trupul său nici o sămînţă, va fi silit să cerşească la una dintre surorile sale un moştenitor din altă sămînţă, pentru că fraţii lui erau morţi cu toţii fără moştenitor[13]." Să remarcăm mai întîi că sămînţa se transmite exclusiv prin bărbaţi; apoi că, prudent, tatăl şi-a îndepărtat fiii mai mici, pentru ca moştenirea să nu fie, prin pretenţiile lor, împărţită. Unul, cruciat, devenise conte de Beyrouth, dar nu avusese fecior. Altul, găzduit în capitulul de Thérouanne, jurase să nu zămislească fii legitimi. Primejdia de a lăsa familia fără moştenitor l-a făcut să părăsească statutul de ecleziast, dar era prea tîrziu: devenit cavaler, a dispărut fără a fi procreat băieţi. Surorile lui Manassé se dovediseră fecunde, dar fecundate „de o altă sămînţă". Obsesia seminţei. Şi vigoare a două coloane principale ale ideologiei ereditare: *întîietatea succesiunii masculine* (în ciuda unei convieţuiri

mai statornice, prilej al unei prietenii mai calde, fiul surorii nu are aceeaşi valoare cu aceea a fiului fratelui: poate este mai iubit, dar ca urmaş este preferat celălalt); *întîietatea liniei directe*: orice cap de familie doreşte „supravieţuirea" seminţei „propriului său trup". Iată de ce se istoveşte să zămislească.

Manassé de Guines nu mai credea cu putinţă să-şi facă soţia rodnică. Alţi seniori, mai bătrîni decît el, se arătau mai încăpăţînaţi şi nu şovăiau, pentru a-şi atinge scopul, să-şi schimbe soţia. Aşa a făcut contele Henric de Namur. Deja destul de vîrstnic, o luase de soţie pe Laure, văduva lui Raoul de Vermandois. Laure era la al patrulea, dacă nu la al cincilea soţ; nici unul nu o lăsase însărcinată şi, acum, nici contele Henric n-a reuşit. A schimbat: a aşezat-o pe Laure într-o mînăstire şi s-a însurat, în 1168, cu Agnès, fata contelui de Gueldre. Cumnatul său, contele de Hainaut, care pîndea moştenirea, l-a lăsat în voia lui: Henric era acum prea bătrîn. În fapt, Henric a păstrat-o pe Agnès „timp de patru ani, fără să se unească niciodată cu ea în pat şi pînă la urmă i-a dat-o înapoi tatălui ei". La curtea din Hainaut, lumea respira uşurată. Însă în toamna lui 1185, lovitură de teatru: „A primit-o pe Agnès, pe care o părăsise timp de cincisprezece ani [deşi căsătoria nu fusese consumată, ea era soţia lui] şi ea a conceput fără zăbavă o fată pe care a născut-o în iulie." O fată; tot era ceva: tatăl ei a folosit-o neîntîrziat, logodind-o încă din leagăn cu moştenitorul contelui de Champagne.

Manassé nu s-a hotărît însă să-şi ia altă soţie. Constatăm cu acest prilej că respectul pentru indisolubilitate era mai puternic decît dorinţa de a supravieţui prin propria ta sămînţă. Victorie a ideologiei ecleziastice? Sau a iubirii conjugale? În ultimă instanţă, contele, ca să nu „cerşească" un succesor în casele unde surorile lui erau măritate, a încercat să-şi folosească nepoata, fiica seniorului de Bourbourg. Fata nu era atrăgătoare. A măritat-o. Hotărîrea n-a venit, firește, de la interesată. Nici de la tatăl ei, seniorul de Bourbourg; văduv, se recăsătorise, pierzînd astfel dreptul asupra bunurilor care trebuiau să-i revină fiicei sale; i s-a cerut doar acordul, „spriji-

nul". Bunica a intervenit: ea a fost, de bună seamă, aceea care a găsit un soţ, un englez; proprietăţile pe care le adusese căsătorindu-se au servit, dotînd bine fata, să-i sporească farmecele. Bunica „şi-a dat sfatul" spune textul. Însă cel care a dat fata în căsătorie a fost soţul ei, căci el era capul familiei, cel mai în vîrstă dintre bărbaţi, şi întreg patrimoniul, gloria, onoarea, toată bogăţia neamului erau în mîna sa. Aceasta era regula. Ea a fost respectată mai tîrziu, cînd Arnoul, eroul povestirii, şi-a luat soţie[14]. Nu mai era tînăr şi de aceea era supus: s-a însurat „după sfatul" tatălui său. Cît despre soţia lui, care — şi asta îi făcea preţul — n-avea nici tată, nici frate, nici unchi, ea a fost cedată de un grup de bărbaţi. Nu de cavalerii castelului din Bourbourg. De rudele ei: cei patru fraţi din Béthune — printre care Conon, poetul —, unchii săi materni, care vorbeau în numele unei femei, văduve, sora lor, posesoarea moştenirii. Fiul surorii mai mari a tatălui, bărbatul care conducea pe-atunci familia paternă, îi însoţea: avea şi el vorba lui de spus, căci bunurile pe care căsătoria le punea în alte mîini veneau de la strămoşii lui. Dreptul de a da în căsătorie, este limpede, îi aparţinea întotdeauna bărbatului, celui care deţinea puterea în familie; cînd era vorba de o fată, el cerea sfatul soţiei sale, pentru că zestrea tinerei căsătorite era adesea luată din bunurile dotale ale mamei sau ale mătuşii ei.

Toţi capii de familie urmăreau aceleaşi ţeluri. Visul lor era să-şi mărite toate fetele. Pentru asta se născuseră, „zămislite pentru a procrea ele însele lăstare de neam bun"[15]. Lăstar, butaş: prin împrăştierea acestor butaşi femeieşti să facă să pătrundă sîngele străbunilor în alte familii, să şi le ataşeze în felul acesta. Fetele serveau alianţelor. Aşadar, erau măritate, şi remăritate îndată ce ajungeau văduve, cînd se găsea cu cine. Lîngă Guines, vicontele de Merck a izbutit să-şi aşeze la casele lor toate cele nouă fiice. Contele Baudouin al II-lea şi le-a măritat pe ale sale cum a putut, fără strălucire, cu nişte cavaleri vasali. Seniorul de Bourbourg n-a măritat decît trei din cinci, pe cea dintîi bine, pe cea de-a doua mai puţin bine, pe cea de-a treia foarte departe, în Renania; celelalte două rămase au îmbătrînit în mînăstirea de pe lîngă castel, consolate

de convingerea că virginitatea ocupă treapta cea mai înaltă în ierarhia meritelor [16].

Într-adevăr, pe piaţa matrimonială, oferta de femei era mai mare decît cererea. Taţii duceau politica seniorilor de la Amboise: îi împiedicau pe majoritatea băieţilor lor să-şi ia soţie legitimă. Acelaşi Henric de Bourbourg avea şapte băieţi; pe doi i-a plasat în Biserică; alţi trei au fost victimele primejdiilor reale ale vieţii cavalereşti, unul şi-a luat zilele „încă adolescent", un altul, al treilea, „deja cavaler", „pierzîndu-şi vederile într-un turnir", îşi pierduse capacitatea de a conduce senioria. Cel mai mare a fost însurat de două ori — zadarnic: a murit fără copii. Rămînea ultimul născut, foarte tînăr. La moartea tatălui, a fost pus să se însoare cu văduva fratelui său, fără nici o grijă pentru opreliştea de afinitate: era important să fie păstrată buna alianţă cu familia de Béthune. Din perechea aceasta s-au născut un fiu, care n-a trăit multă vreme, şi o fată. Henric de Bourbourg, avînd doisprezece copii în viaţă, a putut crede că soarta neamului său este asigurată. Numai că, din pricina excesului de restricţii în ce priveşte căsătoria fiilor săi, moştenirea lui a încăput pe mîini femeieşti. Luînd-o de soţie pe orfană, Arnoul de Ardres a pus mîna pe moştenirea respectivă. Cazul acesta ne face să înţelegem ce era periculos în disciplina nedivizării patrimoniului. Totuşi, părea mai urgent a evita ramificarea liniei ereditare. Copiii de familie doreau ca sămînţa să supravieţuiască, dar pe o singură tulpină. Era imperios necesar să limiteze naşterile? Prin contracepţie? O vorbă a lui Hermann de Tournai ne sugerează că reţetele pentru asta nu erau necunoscute[17]: contesa Clémence de Flandre, „dînd naştere la trei fete în trei ani şi temîndu-se că, dacă mai naşte încă una, Flandra să nu ajungă să fie sfîşiată, s-a dedat practicilor feminine (*arte muliebri*), pentru a nu mai rămîne însărcinată". Folosindu-se de aceste secrete bine păzite între femei de mixturile pe care le descrie Bourchard de Worms, prin puterea cărora nevestele adultere puteau, ca în romane, să rămînă sterile. Şi-a fost pedepsită pentru asta; Hermann nu bănuia: toţi fiii contesei au murit fără a avea băieţi, ceea ce a transferat „onoarea" în mîinile ginerelui de

Hainaut. Este totuşi greu să credem că, în cuplurile legitime, asemenea procedee au fost foarte folosite. Să ne gîndim la cei zece copii adulţi ai lui Baudouin de Guines, la cei doisprezece ai lui Henric de Bourbourg. Pentru a restrînge numărul moştenitorilor posibili, era controlată nupţialitatea masculină.

Ar fi bine de verificat, reconstituind cît mai multe genealogii nobiliare, dacă ceea ce spun povestirile pe care le analizez este adevărat, dacă această practică restrictivă — să nu-l însori decît pe băiatul cel mai mare — a fost la fel de larg folosită de aristocraţia Franţei septentrionale, în secolul al XII-lea (înainte de asta, documentele sunt prea rare pentru ca ancheta să fie convingătoare), cît pare să fi fost de către cavalerii din preajma lui Cluny. Un studiu recent arată o strategie foarte sinuoasă şi totuşi cu bune rezultate[18]. Aswalo, senior de Seignelay, contemporan cu Manassé de Guines, a avut cinci fii. Unul a murit tînăr, celălalt a ajuns arhiepiscop de Sens. Ceilalţi trei au fost căsătoriţi, ceea ce pare să contrazică ceea ce vreau să dovedesc. Să considerăm însă împrejurările. Fratele mai mare s-a însurat, cum era normal. Al doilea s-a însurat, la rîndul lui, dar numai după moartea fratelui său mai mare: era atunci tutore al nepoţilor săi, responsabil cu asigurarea perpetuării unilineare şi obligat să-i asigure supravieţuirea, dacă din vreo nenorocire, băieţii a căror responsabilitate o avea dispăreau, aşa cum se întîmpla atît de des în violenţa turnirurilor şi a jocurilor militare. Al treilea frate, nici el, n-a fost însurat nici de tatăl său, nici de fratele său; şi-a încercat norocul şi, într-un tîrziu, a dibuit o moştenitoare; statornicit pe averea soţiei sale, el n-a cerut nimic din moştenirea paternă. Căsătoria celor doi fii mai mici a fost rodnică. Prin ei, Aswalo a avut cinci nepoţi. Însă trei dintre ei au făcut carieră ecleziastică, şi încă foarte frumoasă. Cei doi băieţi cavaleri au participat, în 1189, la a treia cruciadă: nici unul nu s-a mai întors. Unul singur dintre vlăstare a avut urmaşi la rîndul său: fiul cel mai mare al fiului celui mai mare. Iar acesta din urmă a avut patru fii, unul a procreat copii legitimi, însă ceilalţi trei, însoţindu-i pe verii primari ai tatălui lor, au murit, ca şi aceia, în expediţia din Ţara Sfîntă. În veştejirea ramurilor adventive, hazardul a jucat

aici un rol. Iar această familie era foarte bine plasată ca să-şi situeze băieţii în capitulele catedralelor. Departe de mine ideea de a exclude că entuziasmul religios i-a îndrumat pe băieţii acestei familii să ia drumul Ierusalimului sau să-şi găsească rostul în sînul Bisericii. Dar ar fi ales ei oare aceste căi dacă cei care diriguiau casa, atenţi să păstreze coeziunea onoarei, nu i-ar fi îndemnat cu stăruinţă într-acolo?

Din casele de Guines şi de Ardres s-au născut de asemenea tineri care, canonici prolifici, dar nu moştenitori legitimi, să ocupe posturi ecleziastice sau, cavaleri, să se războiască nu fără bun cîştig în Anglia sau în Palestina. În orice caz, cei doi arbori genealogici pe care i-a alcătuit Lambert sunt foarte expresivi: mai mulţi fii în aproape fiecare generaţie şi totuşi nici o ramură colaterală: sunt de formă asemănătoare cu arborii genealogici ai seniorului de Amboise. Acest lucru vine în sprijinul ideii pe care o propun, o sugerez, că, în Franţa de Nord, cavalerimea, controlînd cu stricteţe căsătoria băieţilor şi prin asta expansiunea familiilor, a asigurat, ca şi aristocraţia din regiunea Mâconului, stabilitatea preeminenţei sale sociale. Nu constatăm ca, în cursul secolului al XII-lea, casele nobiliare să se fi înmulţit. Dimpotrivă, se pare că o restricţie prea prudentă a provocat împuţinarea lor şi concentrarea averilor.

Cu toate acestea, în politica matrimonială se discern unele schimbări care au avut, în cursul acestui secol, urmări asupra istoriei moştenirilor. Începînd cu anul o mie — las deoparte pe străbunii mai îndepărtaţi: Lambert le atribuie soţii imaginare —, băieţii cei mai mari din casele de Guines şi de Ardres, hărăziţi să conducă grupul familial, se căsătoriseră, toţi, cu femei de rang înalt, venite de departe. Contele Baudouin I a luat o fată a contelui de Olanda, fiul său Manassé, pe fiica marelui ofiţer al camerei regelui Angliei; Arnoul, întemeietorul senioriei de Ardres, seneşal al contelui de Boulogne, a fost întîi însurat cu o moştenitoare a unui castel din Boulonnais, apoi cu văduva contelui de Saint-Pol — ceea ce i-a adus, cît a durat minoritatea fiilor săi adoptivi, administrarea averilor, de care s-a folosit şi el din belşug, şi îndeosebi relicvele cu care

a înzestrat biserica din Ardres. Oamenii aceştia erau pe atunci în slujba unor principi puternici: Baudouin l-a servit pe contele de Flandra, Manassé — pe ducele de Normandia, Arnoul — pe contele de Boulogne. După toate aparenţele, ei au datorat prestigiului seniorului lor dobîndirea acelor soţii bogate şi venite de pe alte meleaguri. După 1100, aria şi calitatea alianţelor matrimoniale s-au micşorat. Baudouin al II-lea, Arnoul cel Tînăr au luat de neveste, în apropierea lăcaşului lor, fete de mai puţină vază. Din cîte cred eu, schimbarea rezulta din independenţa de care se bucura acum casa. Şeful ei nu mai putea conta pe generozitatea unui senior; era obligat să-şi găsească singur o noră. Mîndru de străbuni glorioşi, avea mai ales grijă să-şi consolideze senioria, deci să-şi adune pămînturi. Stătea la pîndă după ceea ce putea fi cîştigat în imediata vecinătate a patrimoniului său. El prefera, aşadar, femeilor cu sînge foarte nobil, descendentelor lui Carol cel Mare, numeroase în regiunea aceea, fete întîi-născute, fără frate, a căror moştenire era întinsă şi bine aşezată. Într-adevăr, atitudinile mentale începeau să se schimbe, gustul pentru glorie cedînd pe nesimţite în faţa gustului de a acumula bunuri materiale. Asemenea avantaj merită să-ţi iei o soţie de rang mai mic decît al tău, să accepţi o anumită decădere. Tatăl lui Baudouin al II-lea s-a hotărît la asta. Şi-a însurat fiul cel mai mare cu o moştenitoare, încă la sîn, a seniorului de Ardres, care era vasalul său. De generaţii, în familii, soţii nu erau de rang egal; pentru prima oară, inegalitatea devenea de sens contrar: soţul era de neam mai nobil. O asemenea alegere a produs, nu încape îndoială, mirare. Lambert, în orice caz, face eforturi s-o justifice[19]. Baudouin — zice el — a consimţit — de fapt, hotărîrea nu venea de la băiat, care avea zece ani, ci de la tatăl său — să coboare (*inclinavit*). „Urmînd exemplul multor nobili, duci, regi, împăraţi", el a luat pentru fiul lui pe fata unuia dintre feudatari. Şi, într-adevăr, contele de Guines, devenit ca un fel de mic împărat pe domeniul său, accepta să se „încline" pentru a-şi consolida statul: el îşi pregătea moştenitorul prezumtiv să pună mîna pe cel mai frumos fief din vecinătatea comitatului, întocmai cum, mai

devreme cu cîţiva ani, Ludovic al VI-lea, rege al Franţei, a hotărît să-i dea fiului său drept soţie pe Aliénor de Aquitanie.

În vremea aceea, prin efectul însumat al puternicei mortalităţi juvenile, al degenerescenţei biologice şi al obstacolelor puse prolificităţii bărbaţilor, prăzile de soi, fetele capabile — dacă izbuteai să le dobîndeşti — de a aduce cu ele mari averi funciare erau greu de găsit. Senioria de Bourbourg i-a revenit întîi surorii lui Arnoul al III-lea şi a lui Baudouin, apoi unicei fiice a acestuia din urmă. Trei femei au fost, succesiv, moştenitoare ale senioriei de Guines: fata contelui Manassé, fiica de după ea şi, în sfîrşit, una dintre surorile contelui. Uneori, cîte un mezin profită de astfel de noroc, scăpînd astfel celibatului la care îl condamna rangul său de naştere. În secolul al XII-lea cazul nu pare frecvent, iar cavalerii aventuroşi, despre care se ştie că au prins în felul acesta norocul de plete, erau toţi de neam bun, fii ai cîte unui puternic senior. Nu ajungea, într-adevăr, să o cîştigi pe fată. Soţul trebuia să se impună părinţilor soţiei, nemulţumiţi să vadă un intrus instalîndu-se pe pămîntul strămoşilor. Disputa, povestirea o atestă, era severă.

Cînd Manassé a murit, umbrit de tristeţe, în castelul din Guines, soţul nepoatei sale, Albert, poreclit Mistreţul, cavaler englez, prevenit imediat de socrul său Henric de Bourbourg, a dat fuga să presteze omagiul contelui de Flandra pentru fieful considerabil care îi revenea plăpîndei sale soţii. Un bărbat care avea în el sîngele conţilor de Guines s-a ridicat în faţa lui — Arnoul, unul dintre nepoţii lui Manassé, fiu al surorii celei mai tinere a aceluia şi a castelanului de Gand. Acest mezin căuta să urce pe treptele lumeşti. Cum era obiceiul printre „tineri", el venise să trăiască pe lîngă unchiul său matern şi a insistat pe lîngă el să-l înzestreze. Unchiul nu avea fiu. Băiatul acesta îi plăcea; pînă la urmă a cedat, acordîndu-i ca fief o fortăreaţă, satelită a castelului său[20]. Arnoul de Gand dispunea astfel de o locuinţă, prin urmare, de un pat nupţial; putea să înzestreze o soţie: s-a însurat. Soţia lui, fata castelanului de Saint-Omer, era o descendentă a lui Carol cel Mare; Lambert nu omite să menţioneze lucrul acesta: ea este bunica eroului

său. La moartea lui Manassé, unchiul şi binefăcătorul său, senior al fiefului său, Arnoul a ridicat pretenţii la succesiune. A luat armele împotriva seniorului de Bourbourg care, aşteptînd ca ginerele său să-i vină într-ajutor, a apărat la faţa locului drepturile fiicei sale.

Lambert spune că acest război a fost nedrept. Ceea ce chiar era. Totuşi, convingerea că dreptul bărbaţilor are întîietate asupra dreptului femeilor făcea ca asemenea întreprinderi militare să fie destul de frecvente. Hugues de Bourbourg avusese şi el de îndurat un război similar: crezuse că se leagă printr-o căsătorie rentabilă, luînd de nevastă o fiică a seniorului de Alost, însă unchiul patern al fetei a pus mîna pe dotă „prin violenţă", nelăsîndu-i nepoatei sale decît „un petic de pămînt"; uzurpatorul s-a lipsit de acest rest neînsemnat; nu avea nici un drept asupra lui: soţia îl primise de la mama ei[21]. Cronica mînăstirii din Ardres consemnează nişte tineri orfani pe care fratele tatălui lor, care le era tutore, i-a deposedat în acelaşi fel de moştenirea lor. Jocul relaţiilor cu unchii apare aici foarte clar: dacă unchiul matern protejează în chip natural, unchiul patern este un rival, în chip firesc înclinat să spolieze.

Războiul a strîns acolo pe toţi aventurierii din ţinut. Unii dintre ei i s-au alăturat lui Arnoul de Gand şi, printre ei, fratele mai mic al seniorului de Ardres, Baudouin, un „tînăr", el însuşi în căutare de glorie şi de profit. În cursul unui asediu, a fost rănit. Cavalerilor, apăraţi de puternice armuri, rar li se întîmpla aşa ceva. Accidentul acesta a fost considerat drept un avertisment: cerul nu vedea cu ochi buni tabăra pe care o alesese Baudouin. Sau măcar asta îi spuneau călugării de la Chapelle-Sainte-Marie: ei rîvneau la biserica din Ardres, adăposteau pe protectorii acestui aşezămînt, întreţinîndu-le cu grijă sentimentul pe care îl aveau: că păcătuiesc. Baudouin l-a părăsit pe Arnoul şi a trecut în tabăra vrăjmaşă. Nu însă înainte de o tîrguială: i-a oferit ajutor seniorului de Bourbourg, a cărui cauză era dreaptă, cu condiţia ca miza luptei să fie mîna fetei, cu zestre cu tot. Numai că aceasta nu era văduvă. Soţul ei, Albert Mistreţul, era zdravăn, sănătos. Trebuia despărţită

de el. Pentru a cîştiga un aliat mai folositor decît preaîndepărtatul său ginere, Henric a iniţiat procedurile de divorţ. El a trimis în Anglia o ambasadă mixtă alcătuită, să reţinem, din clerici şi din cavaleri. S-au purtat tratative. S-a ajuns la o înţelegere. „În ziua fixată, conform regulilor justiţiei civile şi ecleziastice, căsătoria a fost desfăcută[22]." În mod legal şi solemn, pentru că soţia sa era bolnavă şi „pentru alte motive". Care? A fost cumva invocată o căsătorie neconsumată? Nici o aluzie la acest caz de despărţenie, în timp ce totuşi, în jurul lui Lambert şi al *Istoriei* pe care o scrie, nu se vorbea decît despre divorţul lui Filip Augustul şi despre succesivele sale pretexte.

Aşa bolnavă cum era, Boudouin a luat-o de soţie pe femeia acum liberă şi a început să-şi reclame drepturile. Însă soţia, cu adevărat suferindă, n-a suportat această nouă căsătorie şi a murit. În ziua aceea, Arnoul de Gand se afla în castelul din Ardres, pe care îl cucerise[23]. Unuia dintre fraţii săi, cîndva călugăr şi apoi cavaler, i-a cerut — frumos exemplu de comunicare între cultura profană şi cea a „oamenilor cu carte" — să-i explice psalmul „Aşază-ţi nădejdea întru Domnul." Fratele i-a răspuns: „Iată-te bogat." În acelaşi moment, murea nepoata lui Manassé, lipsindu-l de speranţele pe care le nutrea Baudouin de Ardres. Însă un nou obstacol s-a ivit în persoana unui văr pe care Arnoul nu-l văzuse niciodată. El sosea, în galop, din Bourgogne; era Geoffroi, senior de Semur-en-Brionnais. Pe temeiul naşterii sale, el cerea moştenirea. Mama lui era o altă soră a lui Manassé — foarte bine măritată şi ea, însă undeva departe; cum era mai mare în vîrstă decît mama lui Arnoul, Geoffroi pretindea că dreptul său este mai mare. De data aceasta, n-a mai fost război, doar tratative. Arbitrii reuniţi au dat o sentinţă favorabilă lui Arnoul. „Pentru că nu mai există pe pămîntul din Guines sămînţă care să fi ieşit din trupul lui Manassé", moştenirea revenea colateralilor; fără îndoială, faptul că era soră mai mare o avantaja pe mama lui Geoffroi, totuşi ea murise şi drepturile care puteau fi avansate în numele ei erau stinse, în orice caz, întrecute de cele ale surorii sale mai mici, în puterea vieţii. În felul acesta, se alcă-

tuia dreptul succesoral: negînd faptul că mortul avea întîietate asupra celui viu, afirmînd primatul descendenţei, fie ea şi femeiască, asupra colateralilor.

Ceva mai tîrziu, castelul din Ardres a fost obiectul unui proces analog. Baudouin devenise stăpînul său, din întîmplare, şi nu fără cheltuială: băieţii de la bucătărie îl omorîseră pe fratele lui mai mare; defunctul avea o soţie pe care o ţinea la el în casă: era încă o copilă; se juca la un loc cu celelalte fetiţe şi fete ale casei; timpul ei era împărţit între păpuşi, slujbele religioase şi lungi băi în iazul castelului; cavalerii din castel se uitau cu plăcere la ea cum înoată în cămaşă albă. Pétronille, tînăra văduvă, nu era încă nubilă, dar fusese măritată. Zestrea ei era senioria. Baudouin a trebuit deci să se pună de acord cu unchiul fetiţei, contele de Flandra, iar acesta, pentru a accepta să-şi ia îndărăt nepoata, încă intactă, a cerut să fie „despăgubit printr-o compensaţie dotală". Foarte mare: pentru a se achita, Baudouin a vîndut biserica monahilor de la Chapelle-Sainte-Marie. Aceştia au ras relicvarele sale; seniorul de Ardres a primit răzătura de aur şi de argint; cea mai mare parte din ea a dat-o familiei lui Pétronille, păstrînd restul ca să plece în cruciadă. A pierit fără urmă în Ţara Sfîntă. Atunci doi dintre nepoţii lui i-au revendicat avutul. Curtea de arbitraj i l-a acordat aceluia a cărui mamă, mai tînără decît sora ei, era în viaţă. Totuşi, beneficiarul a fost obligat să-i achite competitorului o sumă considerabilă: o sută de mărci de argint.

Strategiile matrimoniale s-au modificat din nou în generaţia următoare, cea a lui Baudouin al II-lea, şi de data aceasta foarte adînc: controlul exercitat de capii de familie asupra nupţialităţii băieţilor s-a relaxat; i-au autorizat pe fiii mai mici să-şi întemeieze o căsnicie. Este ceea ce a făcut, în ultimii ani ai secolului, contele de Guines. Avea şase fii. Unul dintre ei era cleric; un altul a fost omorît „în floarea tinereţii" — tinerii aceştia se jucau cu moartea. Cel mai mare s-a căsătorit. Dar şi ceilalţi trei au primit îngăduinţa să se însoare. Ei au căpătat de la tatăl lor, aşa cum odinioară tatăl lor o căpătase de la un-

chiul său, locuinţa în lipsa căreia nu puteai să-ţi iei nevastă. O fortăreaţă care controla o seniorie satelită, dar mică şi mai ales marginală, construită din achiziţii recente sau prin asanări de terenuri mlăştinoase[24]. În familiile din vecinătate se proceda la fel: în aceeaşi vreme, seniorul de Fismes îşi însura cei patru feciori. Ceea ce se întrevede — prin prospecţiunile arheologice şi prin examinarea documentelor din arhivă — dintr-o istorie a locuinţei cavalereşti ne îngăduie să credem că majoritatea caselor nobile a început atunci să roiască. În jurul vechilor castele, pe care le stăpîneau fiii mai mari, s-au înmulţit locuinţe mai modeste, înconjurate de şanţuri, fortificate, replici reduse ale fortăreţei în care dinastia îşi avea înfipte rădăcinile.

Ramificarea vechilor trunchiuri a provocat expansiunea demografică: în primele decenii ale secolului al XIII-lea, numărul oamenilor de neam bun, cavaleri sau aşteptînd să fie, creşte rapid. Este vorba de o mutaţie profundă, care zdruncina structurile aristocraţiei, comportamentele şi riturile ei, poziţia sa în întregul corpului social. Ar trebui să înţelegem de ce n-a mai apărut atît de necesară stricta disciplină care, vreme atît de îndelungată, în orice caz de cînd o istorie a familiilor cavalereşti este posibilă, menţinuse atîţia bărbaţi în celibat, în „tinerime", sporind grupul numeros şi turbulent care a apăsat cu o greutate atît de mare asupra evoluţiei economiei, a puterii şi a culturii[25].

Sub presiunea violentă a acestui corp, din care membrii săi aspirau să iasă, luîndu-şi soţii legitime, bariera a cedat. Dar de ce? De ce fraţii mai mici, în apropierea anului 1200, au obţinut ceea ce doreau? La fel de dornici ca şi taţii lor de a-şi menţine cu glorie statutul, de a răspîndi cît mai departe şi cu cea mai mare strălucire renumele sîngelui lor, cavalerii şi seniorii lor deţineau oare acum mijloacele de a arăta mai puţin restrictivi, de a nu-şi mai trata feciorii atît de diferit, mizînd totul pe unul singur şi menţinîndu-i pe toţi ceilalţi într-o poziţie meschină? Totul ne îngăduie să credem că erau, într-adevăr, mai la largul lor, şi în primul rînd prin însăşi concentrarea averilor, rezultat al prudenţei ancestrale. Este de

asemenea limpede că, în regiunea pe care o observ, hotarele dintre Boulounnais şi Flandra, ca pretutindeni în Franţa de Nord, mişcarea structurilor a făcut să crească, în ultimele decenii ale secolului al XII-lea, bogăţia familiilor aristocratice şi a făcut-o, în acelaşi timp, mai mobilă. Senioriile erau mai rentabile, pentru că erau puse în valoare terenurile necultivate, pentru că instrumentul fiscal se perfecţiona, pentru că, din bunurile produse de cei ce munceau pămîntul, o porţie tot mai mare era luată prin dijme, prin exploatarea morilor, a fierăriilor, a cuptoarelor de pîine, a drepturilor legate de strigările publice şi de împărţirea dreptăţii. Şi, în acest ansamblu de profituri, creştea partea numerarului, a banilor, a monezilor de argint. Îndeosebi senioria era cea mai profitabilă, pentru că supuşii se înmulţeau. Era, într-adevăr, vremea unui puternic flux de populaţie rurală. Fluxul acesta s-a repercutat, prin jocul raportorilor de producţie, la nivelul exploatatorilor. Şi astfel s-au slăbit frîiele care, timp de cinci sau şase generaţii, împiedicaseră familiile nobile să se extindă.

Supleţea venea şi de la întărirea marilor formaţii politice. Ea accelera viguros circulaţia bogăţiilor din susul în josul clasei dominante: marii principi luau cu o mînă, împărţeau cu cealaltă. Încasînd marile taxe de moştenire, amenzile, vînzînd scutiri de serviciu militar, ei cumpărau alte servicii, răspîndeau salariile, gratificaţiile, prebendele — banii. Decontractare: pămîntul conta mai puţin, moştenirea nu mai avea atîta importanţă. Pe vremuri, menţinerea preeminenţei aristocratice cerea ca numai o mică parte dintre bărbaţii tineri să se fixeze, iar ceilalţi să trăiască în marginea patrimoniului funciar, în zădărnicie, în joc, în aventură, neutralizaţi şi, în sensul propriu al termenului, sterilizaţi prin însăşi această agitaţie. De acum înainte, statul asigura această menţinere de preeminenţă garantînd privilegiile în numele teoriei celor trei „ordine" sau categorii sociale, în timp ce circulaţia monedei introducea, în raporturile sociale, o elasticitate care a pătruns curînd şi în practicile matrimoniale.

Trebuie să luăm în considerare şi evoluţia concomitentă a dreptului. Cel al domeniilor feudale s-a fixat în cursul secolu-

lui al XII-lea. A apărut mai puţin primejdios să îmbucătăţeşti bunul ancestral atunci cînd s-a aplicat obiceiul *parajului*, care îi constrîngea pe fiii mai mici să ţină în fief de la fiul cel mai mare partea de moştenire care le era atribuită pentru a-şi întemeia un cămin. Procedeul era curent la sfîrşitul secolului al XII-lea. Lambert din Ardres îl proiectează în trecutul foarte îndepărtat, unde poate în deplină libertate situa felurile ideale de a se comporta: el vorbeşte[26] despre un conte de Ponthieu imaginar care, în jurul anului o mie, şi-a împărţit pămînturile între cei patru fii ai săi; celui mare i-a revenit comitatul, casa străbunilor cu acareturile ei; cei doi care urmau au primit, unul Boulogne, celălalt Saint-Pol, dar în schimbul acestor averi au fost obligaţi să presteze omagiul fratelui lor. Fiului celui mai mic tatăl său i-a lăsat moştenire un drept condiţional asupra comitatului de Guines; cum n-a reuşit să-l pună în valoare, a primit o moştenitoare, cea a comitatului din Saint-Valéry. În fapt, dispoziţiile atribuite acestui tată fantomatic sunt exact acelea pe care le-a luat contele Baudouin al II-lea. Fratele lui mai mic se agita; i-a făcut rost de nepoata contelui de Saint–Pol şi, pentru ca s-o poată lua de soţie, i-a cedat, însă ca fief, cu asentimentul fiului său Arnoul, un bun modest. Apoi şi-a însurat băieţii mai mici cu fete ale vasalilor, cu aceeaşi precauţiune: a făcut din ei feudatarii săi; mai tîrziu, vor fi feudatarii celui care-l vor moşteni, şi va păstra astfel, în mîna lui, totalitatea patrimoniului.

În această epocă, practica s-a răspîndit în toată Franţa septentrională şi încă atît de rapid, încît regele Filip, temîndu-se să nu mineze temeiurile serviciului feudal, s-a hotărît să-i contrarieze extinderea. Atîta cît putem cunoaşte din dispoziţiile testamentare pe care le-au luat atunci cîţiva mari seniori arată felul în care recursul simultan la bani şi la legătura vasalică a facilitat căsătoria băieţilor. În 1190, Raoul I de Coucy se pregătea să-l urmeze pe rege dincolo de mare. Şi-a împărţit bunurile între fiii şi fiicele sale. El a aplicat cu stricteţe dreptul întîiului născut: moştenirea pe care o primise el însuşi de la tatăl său urma să-i revină în întregime fiului său celui mai

mare. Celorlalţi, cavaleri, le lăsa şi lor ceva: între ei au fost împărţite bogăţiile noi, sporurile recente şi ceea ce se numea „villes-neuves", pămînturi de curînd cucerite prin desţelenire; puteau să-şi ia soţii, dar erau obligaţi să presteze omagiul feudal moştenitorului principal. Despre fiicele sale deja măritate, Raoul nu spune nimic: ele îşi primiseră zestrea. Pentru cele încă necăsătorite, el a recurs la rezervele sale monetare: s-a constituit pentru ele o rentă, încă una destinată fiului celui mai mic, consacrat Bisericii şi, deocamdată, la şcoală. Contele de Hainaut, Baudouin al V-lea, şi-a chivernisit în acelaşi fel succesiunea: al doilea fiu, căsătorit, a primit moştenirea mamei sale sub forma unui fief luat înapoi de la fiul mai mare; celui din urmă, nesupus şi umblînd din turnir în turnir, i-a lăsat o rentă în bani, însă cu obligaţia să presteze şi el omagiu de credinţă: această proprietate foarte suplă, un fief „de pungă", uşor de confiscat, îi va permite poate să-şi găsească o soţie.

În preajma secolului al XIII-lea, a început, aşadar, o fază de destindere. Căpeteniile statelor n-au văzut, fără îndoială, cu ochi răi înmulţirea caselor nobile, răspîndirea astfel a mănunchiului de puteri al căror nod îl formau vechile fortăreţe, reducerea distanţei dintre baronii lor şi subvasali şi sporirea ordinului de cavalerie pe care îl considerau cel mai trainic sprijin al puterii lor. Simţeau foarte bine că noile politici matrimoniale erau menite să cumînţească şi acest ordin. Într-adevăr, noile deprinderi făceau să se resoarbă „tinerimea", masa aceasta turbulentă de războinici menţinuţi faţă de fraţii lor mai vîrstnici într-o poziţie nu cu mult mai înaltă decît aceea a bastarzilor, mereu pretinzînd cîte ceva, gata oricînd să răpească femeile care le erau refuzate, şi care îşi găseau frustrările compensate în morala făurită de ei, care exalta jaful şi independenţa agresivă. Cavalerii intrau, în sfîrşit, în cadrul pe care cîrmuitorii Bisericii îl fixau pentru toţi laicii: în disciplinele conjugalităţii. Pentru majoritatea dintre ei, „tinereţea" nu mai trebuia să fie un statut, un soi de *ordo*, în care omul rămînea îngrădit pînă la moarte, ci doar o perioadă a existenţei

care lua sfîrşit în ziua nunţii, cînd oamenii aceştia deveneau, constrînşi la chibzuinţă, responsabili de propria lor casă.

Toţi păstrau, firește, nostalgia tinereţii lor. Lambert, în povestirea lui exemplară, are grijă să-i facă şi apologia. El caută şi reuşeşte să-i placă bătrînului, contele Baudouin al II-lea, cînd îl arată, mereu aprig în văduvia lui, urmărind şi prinzînd fetele ca un om tînăr. În faţa elogiului taţilor, plecîndu-şi familia autorităţii chibzuinţei sale, alegînd de departe, pentru aceia dintre copiii lui pe care îi destina căsătoriei, cea mai bună partidă cu putinţă, în faţa elogiului fetelor, toate pioase, supuse, el aşază elogiul băieţilor răpitori. Ajunge să exalte ceea ce morala capilor de familie condamna ca pe un delict, ceea ce morala „necăsătoriţilor" punea în primul rang al actelor bărbăteşti: raptul. Totuşi, într-o societate care devenea pe zi ce trece mai puţin brutală, convenienţele obligau la sublimarea acestui act. Tînărul cavaler nu mai lua cu forţa o femeie nobilă; el îşi cîştiga favorurile prin vitejia lui, prin strălucirea gloriei pe care şi-o cîştigase la curţi, luptînd în turniruri sau în alte întreceri, cele ale iubirii. Turnirul — care ajunsese atunci la cea mai mare vogă — nu servea numai antrenamentului militar, nici numai de supapă pornirilor viforoase ale tinerilor. Era un fel de tîrg itinerant, o expoziţie de soţi posibili, umflîndu-se în pene dinaintea doamnelor şi mai ales dinaintea acelora care aveau fete de dat. Toţi eroii acestei cronici sunt arătaţi cît sunt tineri, luptători măiestri în turniruri, şi dacă unul dintre ei, al doilea Arnoul senior de Ardres, obligat să-şi găsească singur nevastă pentru că tatăl său murise şi unchi nu avea, a putut să-şi ia soţie în glorioasa casă a seniorilor de Alost, este pentru că — zice Lambert — ecourile isprăvilor sale sportive ajunseseră pînă la căpetenia acestei familii, care i-a dat de nevastă pe sora lui[27]. Totuşi, ideologia tinereţii se dezvăluie mai bine în descrierea mimicilor iubirii curteneşti. Ele sunt înfăţişate în două rînduri, în două articulaţii principale ale discursului: la cele două extremităţi ale lanţului genealogic, Lambert scoate în relief figura unui tînăr, a unui cavaler rătăcitor, seducător.

Autorii de genealogii princiare situau de obicei în adîncul extrem al amintirii un aventurier venit de cine ştie unde, care întemeiase dinastia cu soţia pe care şi-o cucerise. Rolul acesta era ţinut aici, în zorii secolului al X-lea, de Sicfridus, provenit din ţara vikingă, ţara lui Ingeborg şi-a legendelor sălbatice[28]. Rătăcirea l-a adus în ţinutul Guines, un pămînt de care străbunii săi au fost cîndva spoliaţi. Tînăr, viteaz, a fost primit în casa contelui de Flandra şi a devenit tovarăşul de arme al moştenitorului. Lambert îl imaginează — ceea ce este cu totul anacronic — învestit cavaler, înzestrat cu un fief, cum se întîmpla să fie, în vremuri mai puţin vechi, tinerii convivi ai prinţilor. Totuşi, averea şi-a datorat-o iubirii. Era mai priceput şi mai viteaz decît toţi ceilalţi cavaleri; sora contelui s-a îndrăgostit de el. Ca şi Aliénor, s-a lăsat atrasă de „conversaţii"; „jucîndu-se", prietenul ei a lăsat-o însărcinată. „Tinerii" practicau acest joc în secolul al XII-lea, însă luîndu-şi drept partenere pe fetele vasalilor tatălui lor: consecinţele erau mai puţin grave. Sicfridus o sedusese pe fiica seniorului său; vătămîndu-i onoarea. Era felon. După această ispravă, s-a refugiat la Guines, unde a murit de dragoste „ca un alt André [Capelanul]". Copilul s-a născut. Era un băiat, însă bastard. Din fericire, vărul său, noul conte de Flandra, l-a dus la cristelniţa botezului, l-a educat, l-a făcut cavaler şi, pînă la urmă, i-a cedat în fief Guines, domeniul tatălui său. În felul acesta, sămînţa ereditară a fost plantată. La celălalt capăt al ei se găseşte Arnoul, patronul lui Lambert, de curînd însurat[29]. Cînd e vorba de el, istoricul nu mai visează, el relatează ceea ce a văzut şi lucrurile cu care se laudă ai casei. Pentru ca renumele fiului său mai mare, adăugat la renumele neamului, să strălucească în ochii celor care căutau un soţ pentru fata lor, contele Baudouin a organizat, după cum era obiceiul, a doua zi după învestitura de cavaler a lui Arnoul, un turneu de turniruri. L-a trimis să se mîndrească departe, însoţit de doi scutieri, de doi slujitori şi de un cleric care avea în păstrare casa de bani: trebuia să te arăţi generos, dar cu măsură. A trecut o vreme. Într-o bună zi, tatăl a încetat să mai trimită contribuţia bănească. Arnoul a fost silit să trăiască din expediente. Con-

tinua să participe la turniruri. După cinci ani, a izbutit, în sfîrşit, să atragă atenţia unei moştenitoare. Bogată, prea bogată, precum şi de neam prea mare: sfînta Ide al cărei nume îl purta era străbunica ei, Godefroi de Bouillon, fratele bunicului ei. Asemenea defunctei regine a Franţei, era nepoata contelui Filip de Flandra, ea însăşi contesă de Boulogne pe linie maternă. Pînă acum, doi bărbaţi se căsătoriseră cu ea. De două ori văduvă, binişor mai în vîrstă decît Arnoul, se amuza. Îi trimitea tînărului mesaje. A venit chiar, cu un pretext oarecare, să-l viziteze la el acasă. S-au angajat tratative cu unchiul ei. Atunci a apărut Renaud de Dammartin, care, fără şovăială, a mers drept la ţintă: sub nasul lui Arnoul, a dus-o pe Ide în goana mare, în Lorraine. Arnoul s-a luat pe urmele lui. A fost arestat. Episcopul de Verdun, complice, l-a băgat la închisoare: în timpul rătăcirilor sale, rămas fără un ban, a pus mîna pe taxele care se strîngeau pentru pregătirea celei de-a treia cruciade. A fost reţinut cît era necesar. A fost tras pe sfoară.

Să reţinem versiunea care a fost dată alor săi. Ide îl iubise pe Arnoul sau, „din uşurătate şi viclenie femeiască", doar s-a prefăcut că-l iubeşte; Arnoul, din partea sa, o iubise pe Ide sau, „din prudenţă şi şiretenie masculină", doar se prefăcuse că o iubeşte. Într-adevăr, „năzuia, cîştigînd favorurile contesei prin această iubire adevărată sau simulată, la pămîntul şi la rangul de conte de Boulogne". Mai limpede decît atît nu se poate. Lambert a citit romanele curteneşti, dar ceea ce spune el aici despre dragoste o situează pe aceasta exact, adică în contextul vieţii. Lambert demistifică „dragostea de cavaler". El o arată aşa cum este: misogină în esenţa ei. Femeia este un obiect, vrednic de dispreţ: cuvintele care definesc comportamentul doamnei alese, în realitate „uşuratică" şi „perfidă", sunt explicite. Exaltînd bucuria, plăcerea, ducînd la încălcarea triplei interdicţii de rapt, de adulter şi de fornicaţie, dragostea curtenească pare să desfidă simultan puterea familiei, îndemnurile preoţilor şi morala conjugală. Această contestare este, în realitate, aparentă. În fapt, capii de familii, Baudouin, în spatele lui Arnoul, contele de Flandra, în spatele Idei, conduceau tot jocul. Iar oamenii Bisericii nu erau prea exigenţi în

materie sexuală atunci cînd căsătoria nu era în cauză. În realitate, paradele amoroase erau, cum se vede bine aici, doar preludiul ceremoniilor nupţiale. Sub toate aceste răsuceli, se disimulau rigorile politicii de stirpe.

În chiar ultimii ani ai secolului al XII-lea, în timp ce Biserica modera strictețea decretelor sale, în timp ce toţi băieţii, o dată cu mlădierea relaţiilor sociale, puteau spera să se căsătorească, se instituia acordul dintre două modele de comportament, cel al celibatarilor şi cel al bărbaţilor căsătoriţi. Ele deveneau complementare. Tinerii erau îndemnaţi să facă dovada „virtuţii" lor în afara casei, pentru ca cei care aveau fete de măritat să simuleze că-i lasă chiar pe ei să-şi cîştige soţia. După căsătorie, mai puteau o vreme să participe la turniruri. Însă, luînd în mînă, după tatăl lor, senioria, devenind „oameni noi" — ceea ce i s-a întîmplat, cînd a moştenit comitatul, lui Baudouin de Guines, deja tată a cinci copii şi totuşi încă *indissolutus* [în deplină putere] —, datoria lor era să trăiască de acum înainte ca nişte înţelepţi. Potoliţi la casa lor, cu doamna lîngă ei, legaţi de ea cum voia Hugues de Saint-Victor, „într-un chip unic şi fără pereche în iubirea împărtăşită"[30].

De-a lungul acestor două secole, imaginea a prins deci un contur tot mai clar. Sub domnia lui Filip Augustul, se desluşeşte destul de bine cum se căsătorea un cavaler şi cum se folosea de căsătoria lui. Manierele acestea erau ele oare atît de diferite patru veacuri şi jumătate mai tîrziu, în timpul lui Molière, şase veacuri mai tîrziu, în vremea abatelui Fabre, languedocian? Cîteva fişii din învelişul ritual supravieţuiesc şi astăzi şi cererea în căsătorie, contractul redactat în faţa notarului, logodna, slujba nupţială şi cavalerii de onoare împărţindu-şi voalul miresei. Ceea ce am încercat să surprind, plecînd de la texte tot mai puţin laconice, este instalarea unor structuri puternice. Ele sunt pe cale să se fărîmiţeze sub ochii noştri.

Nu greşesc spunînd: o instalare dificilă. S-a remarcat că imaginea, în timp ce se clarifica, se modifica. La foarte puţin timp după anul o mie, în momentul în care istoricul reperează primele proclamaţii ale unei teorii a societăţii care atribuie la trei categorii de bărbaţi trei funcţii complementare, el descoperă, înfruntîndu-se, două concepţii despre căsătoria cea bună, cea care de foarte multă vreme călăuzea conduita războinicilor, cea pe care de foarte multă vreme încercau s-o facă acceptată preoţii; istoricul percepe că, într-o primă epocă, şi una, şi alta au devenit rigide; către anul 1100, conflictul pare să atingă deplina lui intensitate; apoi el se potoleşte; la începutul secolului al XIII-lea, cînd ideologia celor trei ordine devine una dintre temeiurile puterii monarhice, acordul este înfăptuit. Modelul pe care îl propunea Biserica a triumfat asupra celuilalt? Creştinismul a schimbat el oare societatea?

La început, în regiunea şi în grupul social pe care m-am hotărît să le studiez, creştinismul pătrunde deja în toate ungherele vieţii. Dar era un alt creştinism. Războinicii aceştia trăiau cu frica lui Dumnezeu, toţi, chiar cei mai violenţi, cei

mai hrăpăreți, cei pe care îi înflăcăra dorința de femei, chiar și contele Jean de Soissons, sunt cu totul încredințat. Toți oamenii despre care am vorbit au dat, fără să se scumpească banii, nu puțini, care au servit la reconstruirea catedralelor; și nu speranța unor jafuri fabuloase, nici gustul de a vedea lumea, înfruntînd primejdii, îndurînd mizerii, i-au îndemnat să meargă, luni în șir, spre mormîntul lui Hristos. Însă, asemenea ereticilor, mulți se încredeau în cuvîntul lui Iisus: Împărăția nu se află în lumea aceasta. Pentru a dormi în pace sub lespezile lor, pentru a ajunge în Paradis, ei așteptau de la preoți, invers decît ereticii, gesturile salvatoare care să-i spele de păcate; totuși, le tăgăduiau dreptul de a schimba obiceiurile, de a le impune să se poarte pe pămînt altfel decît s-au purtat străbunii lor. Or, în marele avînt de progres care cuprinsese totul, în timp ce sentimentul religios se interioriza, ei au aflat că riturile servesc la puțin lucru atunci cînd faptele, atunci cînd intențiile sunt vinovate. Societatea aceasta devenea, încetul cu încetul, mai permeabilă la mesajul evanghelic. În același timp, societatea oamenilor Bisericii devenea, lent, și ea, la fel de pătrunsă de acest mesaj. Meditînd asupra sensului Întrupării, slujitorii lui Dumnezeu deveneau pe nesimțite conștienți că nu ajunge să se mărginească la liturghii și că își vor atinge mai bine țelul dacă nu vor zdruncina cu prea multă asprime natura și realitatea socială.

Spiritul s-a schimbat, corpul n-a rămas nici el inert. De-a lungul unui secol, al unsprezecelea, cel al rigidizării raporturilor, modul de producție seniorial și-a găsit cu greu locul în frămîntările, în disputa înverșunată pentru putere. A o păstra și a o extinde impunea concentrarea. Grupul de războinici s-a cristalizat în unități familiale cu descendență unilineară, ramponate de pămînt, de dreptul de a comanda, de a pedepsi, de a exploata mulțimile țărănești. Pentru a rezista agresiunii puterii lumești, Biserica s-a cristalizat în rigoarea principiilor ei. Căsătoria este un instrument de control. Conducătorii Bisericii l-au folosit pentru a ține piept laicilor și în speranța de a-i subjuga. Capii de familie l-au folosit într-un alt chip, pentru a-și menține intactă puterea. Momentul în care lupta a cărei

miză erau practicile matrimoniale a fost cel mai aprins, a fost totodată şi acela în care s-au putut decela primele efecte ale creşterii rurale: oraşele ieşeau din amorţeala lor, drumurile se însufleţeau, moneda se răspîndea, favorizînd concentrarea unităţilor statale. Totul începea să dobîndească mobilitate. Totul a devenit mai simplu în avîntul prodigios al secolului al XII-lea. Puterea ei o dată asigurată, împărţită cum se cuvine, clasa dominantă a început să se destindă. În timp ce se precipita evoluţia creştinismului către ceea ce a devenit, moment în care am pus capăt cercetării mele, pentru Francisc din Assisi, preoţii şi războinicii, reuniţi sub autoritatea principelui, au ajuns să se pună de acord asupra a ceea ce trebuia să fie căsătoria pentru ca ordinea stabilită să nu fie tulburată. Societatea şi creştinismul se transformaseră împreună. Nici unul dintre modele n-a fost învins de celălalt: ele s-au îmbinat.

Dar oare n-am greşit vorbind de două modele şi de două tabere? Aici, tinerii se opuneau bătrînilor; dincolo, ereticii — rigoriştilor, separaţi de cei concilianţi care, cînd a reunit timpul destinderii, au avut cîştig de cauză. Cu aceştia, cei bătrîni s-au înţeles. Această înţelegere a permis acomodarea celor două modele de bună căsătorie şi instalarea acelui cadru fundamental pe care l-au constituit, timp de secole, noile structuri ale conjugalităţii. Dar acestea erau strînse între două forme de control, complementare: una, celibatul, impus slujitorilor lui Dumnezeu, era proprie să-i satisfacă pe rigorişti, să-i dezarmeze pe eretici; cealaltă, regulile iubirii curteneşti, să disciplineze clocotul a.ce mai rămînea din „tinerime". În felul acesta, s-a stabilit, foarte solid, un sistem. Ar trebui totuşi să nu le uităm, printre toţi aceşti bărbaţi care, singuri, vociferau, proclamau ceea ce înfăptuiseră sau visau să înfăptuiască, pe femei. Se vorbeşte mult despre ele. Dar cîte se ştiu despre vieţile lor?

Note

Am publicat o primă schiță a acestei lucrări sub titlul *Medieval Mariage. Two Models from Twelfth Century France*, Baltimore și Londra, 1978.

PRESCURTĂRI

AASS — *Acta sanctorum.*

Anjou — *Chronique des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, Paris, 1913.

BN — Bibliothèque Nationale.

C — *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny,* ed. BERNARD et BRUEL.

HF — *Recueil des Historiens de la France.*

M — *Cartulaire de Saint-Vincent de Mâcon*, ed. RAGUT.

MGH SS — *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores.*

MGH Cap. — *Monumenta Germaniae Historica. Capitularia.*

MGH Ep. — *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae.*

PL — Patrologie Latine.

CAPITOLUL I

1. MGH SS, VI, 367; V, 461, 463; *Recueil d'annales angevines et vendômoises*, ed. HALPHEN, p. 42.
2. Lettre 212, PL 162.
3. *Cartulaire de Marmoutier pour le Dunois*, ed. MABILLE, nr. 60.
4. Lettre 13, ed. LECLERQ, p. 56.
5. Lettre 15, ed. LECLERQ, p. 60.
6. Lettre 23, ed. LECLERQ, p. 94.

7. HF, XIV, 791.
8. BN, ms. lat. 11792, fol. 143.
9. *Anjou*, 232.
10. *Regesta pontificum romanorum,* ed. JAFFÉ: nn. 5636, 5637.
11. *Vita Ludovici*, ed. MOLINIER, XII.
12. *De gestis regum anglorum,* III, 235, 257.
13. *Historia elesiastica,* VIII, 387, 389, 390.
14. *Anjou*, 127.
15. *Vita Ludovici* I.
16. HF, XIV, 745.

CAPITOLUL II

1. *Regula pastoralis*, III, 27, PL 77, 102.
2. P. TOUBERT, „La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens", *Il matrimonio nella società alto medioevale,* Spoleto, 1977.
3. MGH Cap., II, 1, 45, 46.
4. PL 125, 658.
5. PL 125, 655.
6. PL 126, 137, 138.
7. PL 131, 87.
8. G. DUMÉZIL, *Mariages indo-européens*, Paris, 1979.
9. PL 54, 1204.
10. MGH Ep., V, 103, 115.
11. PL 122, 806.
12. PL 122, 893.

CAPITOLUL III

1. AASS, martie I, 280
2. P. FOURNIER, „Le *Decretum* de Bourchard de Worms", *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1911.
3. G. FRANSEN, *Les collections canoniques*, Turnehout, 1973.

4. F. CHIOVARO, „*Discretio pastoralis* et *scientia canonica* au XI[e] siècle", *Studia moralia*, 1977.
5. *La société féodale*, Paris, 1968, 142.
6. PL 140, 573–579.
7. C. VOGEL, *Le péché et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, 1969.
8. PL 140, 828.
9. PL 140, 967.
10. PL 140, 968.
11. PL 140, 955.
12. PL 140 975.
13. PL 140, 957.
14. PL 140, 784.
15. PL 140, 966.
16. PL 140, 961.
17. PL 140, 975.
18. PL 140, 958.
19. PL 140, 953.

CAPITOLUL IV

1. *Epitome vitae Roberti regis,* ed. BAUTER şi LABORY
2. RICHER, *Histoires*, MGH SS, III, 651
3. P 100–102
5. F. LOT *Études sur le règne de Hugues Capet et la fin du X[e] siecle*, Paris, 1903, p. 171, nr. 1
6. MGH SS, III, 694
7. HF, X, 493
8. HF, X, 211

CAPITOLUL V

1. PL 141, 223
2. Ed. MARCHEGAY, p. 64
3. E. SEARLE, „Seignorial Control on Women's Marriage", *Past and Present*, 1979
4. PL 143, 797

5. H. Le Goherel, „Le parage en Touraine-Anjou au Moyen Âge", *Revue historique de Droit français et étranger*, 1965.

6. *La Catalogne du milieu du X^e à la fin du XII^e siècle*, Toulouse, 1976.

7. *Infra*, pp. 250–255, 271, 287, 298.

8. C., nr. 1354 (974).

9. C., nr. 2528.

10. C., nr. 3032.

11. C., nr. 1415, 1425, 1426.

12. C., nr. 2875 (1031–1060).

13. C., nr. 2265.

14. C., nr. 2875 (1031–1060); M., nr. 463 (997–1031).

15. *Cartulaire de l'église collégiale Notre-Dame de Beaujeu*, ed. Guigue, nr. 12.

16. C., nr. 2659.

17. C., nr. 2628, 2618, 2633.

18. C., nr. 2605.

19. C., nr. 2618 (1005); la fel, C., nr. 2628, 2633, 2659.

20. M., nr. 463.

21. C., nr. 2022, 2867.

22. C., nr. 2919.

23. C., nr. 2412.

24. C., nr. 3574.

25. C., nr. 2493.

26. C., nr. .2616.

27. M., nr. 477.

28. C., nr. 2036.

29. C., nr. 3874, 3821, 3654.

30. C., nr. 3577.

31. C., nr. 3744.

32. B. Guenée, „Les généalogies entre l'histoire et la politique. La fierté d'être Capétien, en France, au Moyen Âge", *Annales*, 1978.

33. J. Wollasch, „Parenté noble et monachisme réformateur: observations sur les «conversions» à la vie monastique aux XI^e et XII^e siècles", *Revue Historique*, 1980.

34. G. DUBY, „Lignage, noblesse et chevalerie dans la région mâconnaise. Une révision", *Annales*, 1972 (şi *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris, 1973).

CAPITOLUL VI

1. H. TAVIANI, „Le mariage dans l'hérésie de l'an mil", *Annales,* 1977; G. DUBY, *Les trois ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978, p. 163–168.
2. PL 140, 1299, 1301.
3. Ed. CAROZZI, vers 232, 244, 252.
4. B. SCHIMMELPFENNIG, „Zölibat und Lage der „Priestersöhne" von 11. bis 14. Jahrhundert", *Historische Zeitschrift*, 1978.
5. P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval*, Rome, 1973, p. 741.
6. P. DAUDET, *Études sur l'histoire de la juridiction matrimoniale. L'établissement de la compétence de l'Église en matière de divorce et de consanguinité*, Paris, 1941.

CAPITOLUL VII

1. AASS, septembrie VIII, 744–751.
2. MGH SS, XV², 877–881.
3. MGH SS, XV², 883–884.
4. PL 174, 1398–1399.
5. *Annalecta Bollandiana*, 1926.
6, AASS, iulie II, 403.
7. AASS, aprilie I, 141–144.

CAPITOLUL VIII

1. *De vita sua*, ed. BOURGIN.
2. J. BENTON, *Self and Society in Medieval France*, New York, 1970; J. KANTOR, „A Psychohistorical Source: the

Memoires of Abbot Guibert of Nogent", *Journal of Medieval History*, 1976.

3. I, 12.
4. I, 18.
5. I, 3.
6. I, 13.
7. *Purity and Danger*, Londra, 1966.
8. I, 14.
9. I, 7.
10. I, 2.
11. III, 19.
12. II, 5.
13. I, 12.
14. III, 14.
15. III, 17.
16. În Anglia şi, de bună seamă, şi în Normandia, momentul de maximă intensitate a dezbaterii asupra celibatului ecleziastic se situează între 1125 şi 1130. I. J. FLINT, „The *Historia Regum Brittaniae* of Geoffroy of Monmouth: Parody or its Purpose. A suggestion", *Speculum,* 1979.
17. III, 13.
18. III, 14.
19. Conform lui I. LABANDE-MAILFERT, *I laici nella società christiana dei secoli XI e XII*, Milano, 1968, pl. 3.
20. J. B. MOLIN şi P. MUTEMBÉ, *Le rituel du mariage en France du XII^e au XVI^e siecle*, Paris, 1974.
21. Thèse inédite, Univérsite de Paris IV, 1980.
22. III, 3.
23. III, 16.
24. Anjou, genealogille III şi IV.
25. Anjou genealogie V
26. *Supra,* p. 15.
27. G. BURTON HICKS, „The Impact of William Clito upon the Continental Policies of Henry I of England", *Viator*, 1979.
28. III, 16.
29. III, 5.

30. III, 3.
31. III, 14.
32. Ed. PÉTIGNY, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1853–1854.

CAPITOLUL IX

1. Y. LABONTE, *Le mariage selon Yves de Chartres*, Bruges, 1965.
2. Scrisoarea 16, ed. LECLERCQ, p. 69.
3. PL 161, *Panormia*, VI, 2 şi 5.
4. *Ibid.*, 3 şi 4.
5. *Ibid.*, 4.
6. *Ibid.*, 7 şi 8.
7. PL 161, *Decretum*, VIII, 42.
8. *Ibid.*, De la 85–97.
9. PL 162, 608.
10. *Decretum*, VII, 59, 66.
11. *Decretum*, VIII, 140, 221–227, 230, 236, 241, 255, 257–260 şi cea mai mare parte a cărţii a VI-a din *Panormia*.
12. *Decretum*, VIII, 238.
13. BOURCHARD DE WORMS, *Decretum*, VII, 41; Yves, *Decretum*, X, 169.
14. Scrisoarea 125, PL 162.
15. Scrisoarea 239.
16. Scrisorile 16, 148, 155, 188.
17. Scrisoarea 205.
18. Scrisoarea 280.
19. Scrisoarea 249
20. Scrisoarea 252
21. Scrisorile 18, 222
22. Scrisorile 99, 134, 243
23. Scrisoarea 99.
24. Scrisoarea 166.
25. Scrisoarea 167.
26. Scrisoarea 183.
27. Scrisoarea 230.

28. MGH SS, IX, 320.
29. D. POIRION, „Edyppus et l'énigme du roman médiéval", *Senefiance*, 1980.
30. Scrisoarea 158.
31. Scrisoarea 45.
32. Scrisorile 129, 130, 261.
33. *Corpus juris canonici*, ed. FRIEDBERG, I, 274.
34. Scrisoarea 261.
35. Scrisoarea Sfîntului Anselm, PL 159, 245.
36. Scrisoarea 209.
37. Scrisoarea 225.
38. Scrisoarea 229.
39. Scrisoarea 232.
40. Scrisoarea 218.
41. Scrisoarea 221.
42. Scrisoarea 242.
43. Scrisoarea 221.
44. PL 171, 963–964.
45. PL 176, 488.
46. PL 176, 859, 864.
47. Livre des Sentences, IV, 26.

CAPITOLUL X

1. Ed. MOLINIER.
2. MGH SS, XX.
3. HF, XV, 509–510.
4. Numai două mărturii nu concordă, cea a lui Robert du Mont, HF, XIII, 293, şi cea a lui Richard de Poitiers, HF, XII, 120, clunisian, adversar înverşunat al cistercienilor, deci al lui Eugen al III-lea.
5. HF, XIII, 507.
6. PL 201, 670.
7. HF, XIII, 101–102.
8. HF, XIII, 125.
9. HF, XVIII, 155–156.
10. PL 212, 1057–1058.

11. MGH SS, XIV, 343.
12. Scrisoarea 214, PL 182.
13. Scrisorile 182, 220, 224.
14. MGH SS, XX, 521.
15. K. F. WERNER, „Die Legitimität der Karolinger und die Entstehung der *Reditus ad stirpem Karoli*", *Die Welt als Geschichte*, 1951.
16. J. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, Princeton, 1970.
17. BALDWIN, II, 226, nr. 185.
18. BALDWIN, II, 225, nr. 182.
19. BALDWIN, II, 225, NR. 175.
20. BALDWIN, II, 224, nr. 169.
21. BALDWIN, II, 225, nr. 179.

CAPITOLUL XI

1. BN, ms 17509, 3284; Cambrai, 534.
2. *Jocul lui Adam*, ed. NOOMEN, Paris, 1974.
3. *Traité de l'amour courtois*, trad. BURIDANT, Paris, 1974.
4. P 109.
5. *Livre des Sentences*, IV, 31, 6.
6. PL 210, 193.
7. P 160.
8. M. T. LORCIN, *Façons de penser et de sentir: les fabliaux français*, Paris, 1979.
9. Ph. MÉNARD, *Les lais de Marie de France*, Paris, 1978.
10. H. OSCHINSKY, *Der Ritter unterwegs und die Pflege der Gastfreundschaft im alten Frankreich*, Halle, 1900.
11. *Perceval*, vers 32191–32194.

CAPITOLUL XII

1. Anjou.
2. P. 128.

3. P. 127.
4. P. 99.
5. P. 75.
6. Pp. 148–150.
7. Pp. 135, 139.
8. P. PETOT, „Le mariage des vassales", *Revue historique de Droit francais et étranger*, 1978.
9. BALDWIN, II, 178, nr. 134.
10. ANJOU, p. 101.
11. P. 172.

CAPITOLUL XIII

1. MGH SS, XXIV.
2. P. 563.
3. Cap. 127.
4. Cap. 27.
5. Cap. 149.
6. Cap. 123.
7. Cap. 122.
8. Cap. 89.
9. *Liber paenitentialis*, 1, 27.
10. Cap. 113.
11. Cap. 126.
12. Cap. 84.
13. Cap. 43.
14. Cap. 149.
15. Cap. 66.
16. Cap. 127.
17. MGH SS, XIV, 282.
18. C. BOUCHARD, „The Structure of the XIIth Century French Family: The Lords of Seignelay", *Viator*, 1979.
19. Cap. 67.
20. Cap. 144.
21. Cap. 122.
22. Cap. 60.
23. *Ibid.*

24. Cap. 72 şi 79.
25. *Ibid.*
26. G. Duby, „Les «jeunes» dans la société aristocratique", *Annales*, 1964 (şi *Hommes et structures du Mogen Âge*, Paris, 1973).
27. Cap. 15.
28. Cap. 123. G. DUBY, *Le dimanche de Bouvines*, Paris, 1973, pp. 110–128.
29. Cap. 11 şi 12
30. Cap. 93 şi 94.
31. PL 176, 987.

CUPRINS

I. Căsătorile regelui Filip / 5
II. Morala preoţilor, morala războinicilor / 25

SECOLUL AL XI-LEA / 57
III. Căsătoria în lumina *Decretului* lui Bourchard / 59
IV. Robert cel Pios / 79
V. Prinţi şi cavaleri / 89
VI. Ereticii / 109

ÎN PREAJMA LUI 1100 / 125
VII. Vieţi De sfinţi şi De sfinte / 127
VIII. Guibert de Nogent / 143
IX. Yves de Chartres / 165

SECOLUL AL XII-LEA / 189
X. În casa regală / 191
XI. Literatură / 211
XII. Seniorii în Amboise / 227
XIII. Conţii de Guines / 225

Note / 289

C E U PRESS

EDITURA DU Style

EDITURILE UNIVERSALIA

EDITURA DU Style | EDITURA ATLAS | EDITURA PERSONA | EDITURA INTEGRAL | EDITURA UNIVERSALIA

Președinte Director General: Doina Uricariu

Str. Alexandru Constantinescu Nr. 33 Sector 1 Etaj 3
București 71326
CP: 33–123 București
Tel/Fax: 211.23.63; 665.27.72

Calea Victoriei Nr. 141 Sector 1 Etaj 2
Tel/Fax: 312.9120; 312.9121

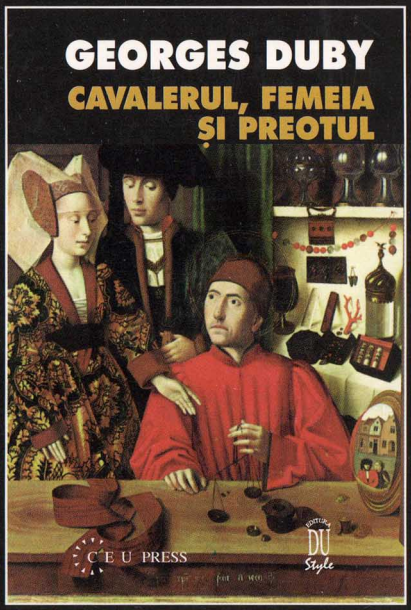
Redactor HORIA GÂNESCU

Culegere și paginare
ADISAN COMPUTER

Tipar: Grupul Drago Print

TIPOGRAFIA FED - Calea Rahovei 147,
sector 5 - București, Tel.: 3359318; Fax: 3373377

Timbrul literar în valoare de 2%, defalcat din prețul cărții,
se vireaza la Uniunea Scriitorilor din Romania
cont Nr. 45106262 BCR - SMB



Nu există an, aproape nici lună, și nici chiar săptămână, în care o "criză a căsătoriei" să nu agite mediile, în care să nu se anunțe iminenta destrămare a familiei. Dar ce știm, oare, despre originile și istoria acestei instituții matrimoniale atât de amenințată și totuși atât de rezistentă. Ea a fost fixată între anul 1000 și începutul secolului al XIII-lea, ne arată **GEORGES DUBY**, impusă de cârmuitorii Bisericii care doreau să închidă lumea laică în celula conjugală, cadru consacrat și controlat de cler. Dar ei n-au impus-o decât la capătul unui conflict lung și spectaculos. Căci ordinea pe care vroiau s-o instaureze nu se substituia dezordinii, ci unei ordini diferite, contrariind alte obligații morale și vechi obiceiuri.